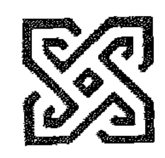
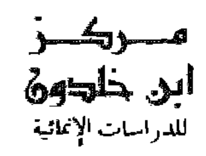
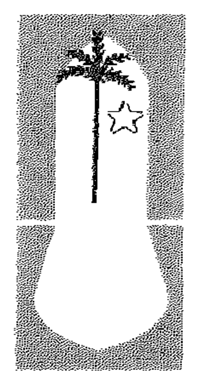






كمال عبد اللطيف

في

الفلسفة

ربية المعاصرة

فى الفلسفة
العربية المعاصرة

الطبعـــــة الأولـــى ١٩٩٢

دار سعاد الصباح
ص . ب : ٢٧٢٨٠
الصـــفاة ١٣١٣٣ - الكـــويت
ص . ب : ١٣ المقطم - القاهرة

رقم الايداع
٨٧٣٩
I. S. B. N
977 - 07 - 222 - 6

الاشراف الفنى : حلمى التونى

كمال عبد اللطيف

فى الفلسفة العربية المعاصرة

مقـــدمة

تتجه المحاولات التى يضمها هذا الكتاب* نحو مجموعة من القضايا الفلسفية التى تدور فى فلك الفكر العربى المعاصر ، وهى لا تروم التأريخ لهذه القضايا ، قدر ما تحاول التفكير فى أبرز الإشكالات التى بلورها درس الفلسفة فى الفكر العربى المعاصر .

صحيح أن بعض الأبحاث يقارب إشكال البدايات والتأسيس ، وبعضها الآخر يجادل فى أنماط التأويل التى أنجزها الفكر العربى للتيارات الفلسفية الغربية فى عقود تاريخية منصرمة ، إلاَّ أن هذه المقاربات لا تتوخى الإحاطة التاريخية الجامعة ، بل إنها توظف التقصى التاريخى ، لتتمكن من معاينة العوائق النظرية التى تحول دون رسوخ المغامرة الفلسفية المبدعة ، فى مجال النظر العربى .

وإذا كنا نعتقد أن المد الإيديولوجى القوى الذى ملأ ساحة النظر الإنسانى فى زمن انتصار الأنساق الفلسفية والسياسية القطعية والكلية ، قد حاصر نزعات التمرد الفلسفى الخلاق ، فإن هناك اليوم مؤشرات

---

* كتبت هذه الأبحاث فى الفترة ما بين ١٩٨٥ ، ١٩٩٠ باستثناء البحث الثانى الذى حررناه فى مطلع الثمانينات ، وقد تمت إعادة النظر فى بعض فقراته قبل نشره فى هذا المجموع ، ولابد من الإشارة إلى أن هذه المقالات قدمت فى صورة عروض فى ندوات وملتقيات علمية .

متعددة تنبئ بإمكان انتعاش القيم الفلسفية المناهضة للوثوقية والكلية ، وهو مايعني رد الاعتبار لقدرة العقل البشرى على مواصلة بنائه للأسئلة التى تحفز على النظر وتدعو إلى التفكير .

داخل هذا الإطار حاولنا فى بعض أبحاث هذا الكتاب كشف بعض نقائض الفلسفة العربية المعاصرة ، كما حاولنا إبراز المحدودية الفلسفية لبعض المحاولات التوفيقية المهادنة لأسئلة التاريخ والسياسة فى حاضرنا .

وقداعتمدت محاولاتنا على مجموعة من المسلمات التى نعتقد بنجاعتها النظرية فى مجال تدعيم القول الفلسفى الخلاق ، ولهذا دافعنا عن استقلالية النظر الفلسفى لمصلحة استراتيجية فكرية تنظر إلى الفلسفة باعتبارها فاعلية نظرية تعلو على كل رهان سياسى ظرفى ، رغم وعينا بالترابط العميق الموجود بين الفلسفة والسياسة ، كما أبرزنا أهمية الأفكار الفلسفية المتحررة والمفتوحة فى تعميق النظر الإنسانى وصياغة الرؤى التى تسعف بالنظر السديد .

ولهذا كان هاجسنا المركزى فى أغلب مقالات الكتاب ، هو الدفاع عن قيم التأصيل الفلسفى ، ذلك أن وعينا بالقصور التاريخى للنظر الفلسفى فى الفكر العربى الإسلامى ، هو الذى يدعونا إلى التفكير فى سبل تأسيس وإنشاء خطاب فلسفى عربى يساهم فى تعميق مسار تاريخ الفلسفة .

ولايكون التأصيل فى نظرنا بالتحمس المنفعل بأطروحات ومفاهيم تاريخ الفلسفة ، قدر ما يأتى بمباشرة حوار تاريخى ونقدى مع هذه المفاهيم والأطروحات ، للتمكن من صياغة نظر فلسفى متجاوب مع منجزات تاريخ الفلسفة ، ومطابقا لمتطلبات حاضرنا ومستقبلنا .

وإذا كان درس الفلسفة العربية اليوم يعانى من عوائق وصعوبات نظرية وتاريخية لا حصر لها ، فإنه فى الوقت نفسه يتجه وسط هذه العوائق

والصعوبات نحو بناء تاريخه الخاص ، وذلك بصياغة أطروحات فى باب الفلسفة السياسية والحضارية المطابقة لأحوالنا ، كما يتجه نحو الدفاع عن قيم العقلانية النقدية ، ومن هنا ضرورة تعميق النظر فى هذه المفاهيم والأطروحات لتعميم وتعميق الخطاب الفلسفى العربى ، ولن يتأتى ذلك فى نظرنا إلا باستعمال مبضع النقد ، والإعلاء من شأن القيم العربية ، والاستفادة من الرأسمال الرمزى للمفهوم الفنى الخلاق ، لتتمكن الفلسفة من الحضور الفاعل فى فكرنا ، ونتمكن من صياغة قضايانا التاريخية بكثير من الدقة والوضوح ونستغنى عن أشباه المشاكل التى تطفو فوق سطح ثقافتنا وتشوش على أساليب استدلالنا .

ونحن لاندعى فى المحاولات المذكورة ، أننا نمتلك أجوبة قاطعة عن الأسئلة التى أثرنا الجدل حولها بل إننا نمتلك فقط شجاعة إبداء الرأى في هذه الأجوبة لنتمكن من المساهمة فى ترسيخ قواعد الحوار العقلانى بالصورة التى تغنى صيرورة الجدل الفلسفى ، وتطوره فى حقول معرفتنا المختلفة .

إن نقد التراث ، والدفاع عن قيم المعاصرة وإضفاء النسبية على مبتكرات تاريخ الفلسفة ، وإعطاء الاعتبار الأول فى التاريخ للإنسان والعقل كلها قيم نُقِرّ بحاجة عصرنا إليها ، لكننا لا نعتقد فى الوقت نفسه بوجودها التام والمكتمل فى تاريخ الفلسفة ، وفى تاريخ الصراع المجتمعى المتواصل، كما لا نعتقد بوجود إتفاق تام حولها ، لهذا ندعو إلى بلورة حوارات مفتوحة فى موضوعها حتى نتمكن من بلوغ عتبة التأصيل الفلسفى ، وفى هذا السياق بالذات تندرج محاولاتنا فى هذا المـؤلَّف لعـل وعسى أن تثمر حـــواراً يســاهم فى تطويرها ، أو تثمر وضوحـاً فى المقـاصد يمكننا من تجاوزها ...

١ - فـى بـدايـــات
الفلسفة العربية المعاصرة

اهتمت أبحاث كثيرة بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربى المعاصر ، وتم التركيز فى أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحية ، والمستويات الأيديولوجية ، ومن النادر أن تعثر فى الأبحاث على أى متابعة لبدايات تشكل الخطاب الفلسفى فى الفكر المعاصر ، قد تبرر هذه الندرة بعامل غياب الأنساق الفلسفية من مجال الفكر العربى ، كما قد تبرر بالانقطاع الملحوظ للحضور الفلسفى المبتكر ، أو باعتبار أن الحضور الفلسفى فى مجال النظر العربى لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية ، ومع ذلك فإن كل الاعتبارات التى ذكرنا لا تعفينا من تسجيل التقصير الملحوظ فى هذا الباب .

تتجه محاولتنا نحو المساهمة فى بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة ، وهى محاولة تسلم بوجود مباحث وأطروحات ومفاهيم فلسفية ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية ، رغم المدارس الفلسفية بمعناها المعروف فى تاريخ الفلسفة ، ورغم غياب الإبداع الفلسفى .

ولابد من الإشارة فى هذا التمهيد ، إلى أننا لا نريد البحث فى القول الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر على وجه الإطلاق ، بل إننا نتجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التى اعتدنا تسميتها «بعصر النهضة» أى النصوص التى أنتجت فى الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين .

فماهى طبيعة الحضور الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة ؟ وبأى معنى يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الفكر الإصلاحى السائد فى عصر النهضة ؟

قبل محاولة إنشاء جواب عن هذا السؤال ، نريد الانطلاق من الأوليات الآتية :

١ – قد يتضمن الإقرار بانتماء نص من نصوص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفى نوعاً من المجازفة ، ونحن لا نملك هنا إلا أن نجازف ، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت ، واحد ووحيد للقول الفلسفى يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد ، ومن هنا فإن بحثنا فى الفلسفى فى خطاب النهضة العربية ، لا يروم فقط استحضار حدود ومجال ومستويات الفلسفى فى الفكر العربى ، بقدر ما يهمه أيضاً إعادة النظر فى النماذج المعروفة للقول الفلسفى ، وذلك بإبراز طبيعة الآداب الفلسفية التى سادت فى محيط النظر العربى المعاصر .

فلا يمكن بإسم فرضية مستقاة من صيرورة تاريخ الفلسفة أن نرتب ونصف أنماطاً وحدوداً للقول الفلسفى ، بدون أن نعيد التفكير فيها ، فعندما تتوافر معطيات تاريخية جديدة ، يلزمنا أن نعيد النظر فى القوالب والنماذج ، ونحن نملك فى سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التى تدعم هذا المسعى، فلا أحد من مؤرخى الفلسفة يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الاهتمامات الفلسفية ، ولا أحد يستطيع اليوم – بعد كل التحولات التى عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم ، ومفهوم الكتابة فى سياق الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص – الركون إلى نموذج مغلق ونهائى للقول الفلسفى (١) .

٢ – عندما نبحث فى وضع نظام القول الفلسفى فى كتابات المصلحين العرب المعاصرين ، فإننا لا نروم مماثلة نظام الفلسفة فى عصر النهضة الأوربية بالمعطيات الفلسفية المتولدة فى الخطاب العربى المعاصر ، فلا أهمية فى نظرنا للقيام بمماثلة من هذا القبيل .

فقد كان للفلسفة فى عصر النهضة الأوربى ، كما هى أسسها التاريخية ، وقواعدها النظرية ، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة ، وتاريخ العلم ، وتاريخ المجتمع ، وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة فى العالم العربى الإسلامى وستتيح لنا هذه المساهمة حصر مساحة وحجم الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر .

٣ – لايمكن التفكير فى الفلسفى ، فى الفكر النهضوى، دون استحضار الصعوبات والعوائق التى واجهت ووجهت النظر العقلى ، والنظر التأملى النقدى فى تاريخ الإسلام ، فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة «عصر النهضة» تندرج فى سياق زمانى أوسع هو تاريخ الفكر العربى الإسلامى، ومعنى هذا أن كل حديث عن نظام القول الفلسفى فى عصر النهضة يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة فى فلك الفلسفة الوسيطية ، فى توجهاتها الكبرى ، ومفاهيمها ومصطلحاتها الرئيسية (٢) .

٤ – أما الأولية الرابعة ، فهى عدم إغفال أهمية التحول التاريخى الذى عرفه العالم العربى ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وذلك فى إطار التحولات التى أفرزتها الهيمنة الإمبريالية فى مختلف أصعدة الوجود التاريخى العربى ، فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتى بهذه المجتمعات ، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية إلى مجال النظر العربى ، مما ترتب عنه ازدواجية ملحوظة فى مجال الفكر ، فأصبح الإنتاج النظرى العربى على وجه العموم

محكوماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين ، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية) ومنظومة فكرية غربية ، (المنظومة الليبرالية) (٣) .

تقف الأوليات المذكورة وراء تصورنا لنسيج الكتابة الفلسفية فى خطاب النهضة العربية ، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم فى فهم آلية الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، دون ربطه بصيرورة التاريخ العربى المعاصر ، فى مستوياتها التاريخية والنظرية المختلفة ، ودون مساءلته فى ضوء أسئلة وإشكالات تاريخ الفلسفة .

انطلاقا مما سبق ، نتساءل مرة أخرى ، كيف تشكلت بداية الفلسفة فى الكتابة العربية المعاصرة ؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية :

١ – فى مرجعيات فلسفة النهضة العربية .

٢ – الفلسفة السياسية : حدود ومستويات .

٣ – الكاتب الفيلسوف .

١ – فى مرجعيات فلسفة النهضة العربية :

أمران تحكما ومازالا يتحكمان إلى يومنا هذا فى خطاب الفلسفة فى الوطن العربى أولهما حمولة تايخ الفسفة ، وثانيهما الموروث الفلسفى الإسلامى ، بالاضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة . وبين المحددين الأول والثانى ، وفى سياق المجرى التاريخى الذى يؤطر اللحظة العربية المسماة عصر النهضة ، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفى محددة نمطها الفكرى الخاص والمتميز .

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطي ، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي ، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية ، بكل ما لها وما عليها [٤] ، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذى حصل فى العالم العربى ضمن محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصورنا الوسطي ، فى نهاية القرن الماضى ، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة فى الفكر العربى المعاصر ، وقد أتسمت ردود الفعل هذه بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى ، أكثر من طابع المشاركة الندية فى الابتكار ، والمساهمة فى إغناء تاريخ الفلسفة .

وبدون أن ندخل فى استعراض مفصل لكل النتائج التى ترتبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة ، إلى مجال الفكر العربى المعاصر ، نشير إلى مسألة أساسية ، ، توضح خصوصية الحضور الفلسفى فى كتابات عصر النهضة ، وذلك بحكم المُوَجِّهات التاريخية ، والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور . يتعلق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدى الذى تحدده عادة مصطلحات من قبيل «نسق فلسفى» ، «تيار فلسفى»، «مذهب فلسفى» . فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية ، من قبيل الديكَارتية، والكَانطية . لقد أدت المثاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربى والغرب الأوربي ، فى مرحلته الاستعمارية ، فى القرن الماضى وبدايات هذا القرن ، إلى تعرف المثقفين العرب فى مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية المؤطرة بالتوجة الفكرى العام لفلسفة الأنوار ، ثم تعرفوا فى مرحلة ثانية على الليبرالية الإنجليزية ، والفلسفة الوضعية [٥] ، مما جعل الخطاب الفلسفى العربى يتخذ طابعاً سياسياً تاريخياً ، بدون أن يتمكن من صياغة أبنية فى فلسفة السياسة . فسادت النزعات الليبرالية الداعية إلى الحرية ، والتقدم ، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحَات العلم ، والمتحمسة لدعاويه ، حيث وظفت الأبعاد الإيديولوجية للتوجه الوضعي بدون أدنى اهتمام جدى بأبعاده الأخرى [٦]

ولا تعنى السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة فى توجيه التاريخ ، إنها تعنى بالدرجة الأولى تعرف النخبة المثقفة فى العالم العربى على هذه التيارات والمدارس الفلسفية ، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل ، من أجل توظيفها فى أفق التوجه الإصلاحى المهيمن على الفكر العربى المعاصر

ويستطيع المهتم بالنصوص ذات الصبغة الفلسفية فى الفكر العربى ، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية ، فى صياغة منطوق الكتابة الفلسفية ، كما يستطيع تبين الدور الذى لعبته المرجعية التاريخية ، الناظمة للمنظومتين السابقتين ، والمتمثل ، فى متطلبات زمن التأخر العربى الشامل فى تلوين الترجمة والتأويل ، وفى توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية ، سياسية ، محددة .

لم تكن إذن عملية تكون النص الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة ، مجرد عملية نظرية مدعمة بمرجعية مزدوجة ، وسياق تاريخى معين ، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة . لقد عاصرت هذه العملية زمنا أندثرت فيه أصول الدرس الفلسفى الإسلامى ، بل اندثرت فيه كل أشكال الاجتهاد التاريخية المتولدة فى العصر الوسيط الإسلامى . وعاصرت فى الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة ، أنتجت فيه الفلسفة الأوربية نزعات ومذاهب فلسفية ، مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية ، تميزت أساساً بمنعطفها الإمبريالى ، وبكل متطلبات هذا المنعطف التاريخية والفكرية ، مما أنتج فى نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة ، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة ، وأزمنة متباعدة فى الزمان والمكان ، (٧) فهل نستطيع إبراز حدود ومستويات هذه الكتابة ؟

٢ - الفلسفة السياسية : حدود ومستويات

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية ، بالتأكد من غياب الحديث الفلسفى فى صورته التى رسخها تاريخ الفلسفة إلى حدود القرن الثامن عشر . فنحن لا نعثر فى هذه الكتابة على حديث فلسفى نسقى منتج أو معدل أو مطور للمشكلات الميتافيزيقية الأساسية فى تاريخ الفلسفة ، كما أننا لا نستطيع أن نتبين فى النصوص المكتوبة فى الفترة موضوع هذه المساهمة ، أى محاورة جدية لتاريخ الفلسفة ، ففى النصوص التى نعترف لها بالطابع الفلسفى نواجه كثيراً من البياضات ، كثيراً من الفراغ الفلسفى إذا صح هذا التعبير . إلاَّ أن هذا الفراغ لا يعنى الغياب الكلى لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها .

فقد تبلورت فى الكتابة العربية المعاصرة قضايا فلسفية أخرى تنتمى إلى دائرة الفلسفة السياسية . ومنذ بدايات تشكل الوعى العربى المعاصر لاحظنا محاورة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية ، فى أطروحاتها الكبرى ، ومفاهيمها الرئيسية ، كما لاحظنا المنحى التأويلى المتميز الذى اتخذته هذه المحاورة فى الفكر السياسى العربى المعاصر (٨) .

ونحن نفسر غياب النسقية الميتافيزيقية ، وحضور نمط من الكتابة السياسية فى الفكر العربى ، بعامل سيادة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية ، والفلسفات التاريخية ، على تاريخ الفلسفة ، فى المرحلة التى تمت فيها عملية المثاقفة بين الفكر العربى والفلسفة الغربية (٩) . كما نفسره بعامل سيادة التأخر والاستبداد فى مستوى الواقع التاريخى المؤطر لزمانية المثاقفة .

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر المعاصر بعض مفاهيم المعتقد السياسى الليبرالى (العقل ، والحرية ، والدستور ، والمصلحة) (١٠)

كما انتقل مفهوم التقدم الأنوارى ، وتم التعرف على العقلانية فى صورتها الوضعية المتحمسة للعلم التجريبى [١١] ومن كل المصادر السابقة ، صاغ بعض المثقفين العرب ملامح رهيفة للقول الفلسفى فى الفكر العربى ، وقد تم ذلك فى غياب كلى لتقاليد الدرس الفلسفى من محيط الثقافة العربية . فلم تكن مثلاً فى المجتمعات العربية إذ ذاك مدارس ولا جامعات ترعى أصول الفلسفة وتاريخها ، بالإضافة إلى سيادة النهضة الوثوقية فى مجال الفكر ، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفى بنظم الموروث ، ونقل القديم .

وما نريد أن نؤكد عليه هنا ، هو هيمنة السياسى على كل مظاهر القول الفلسفى الأخرى فى الكتابة العربية ، فإذا كان القول الفلسفى يعلن حضوره فى مظاهر قولية متعددة ، ويعنى اهتمامات فكرية لا حصر لها ، فإنه قد برز فى الفكر العربى وبشكل واضح فى مبحث السياسة والإصلاح السياسى .

لم تتمكن «رسالة التوحيد» لمحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) من إنجاز مشروع علم كلام جديد فى الكتابة العربية المعاصرة ، ولم تتمكن ترجمة الشميل (١٨٥٠ - ١٩١٧) لمقالات بوخنر فى فلسفة النشوء والارتقاء ، ولا مواد مجلة «المقتطف» من دعم التوجه الفلسفى الوضعى فى نظرية المعرفة (١٢) . وذلك لأن نمو المعارف الفلسفية فى تاريخ الفلسفة يؤطره التاريخ العام لصراعاته المختلفة. كما تؤطره المعارف العلمية والثورات العلمية . ونظراً لغياب المباحث العلمية من الثقافة العربية المعاصرة نظراً واختباراً ، فقد غابت المباحث والتأملات التى تدور فى فلك الإبستمولوجيا .

ويمكن أن نشير أيضاً فى نفس السياق إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده [١٣] . والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ، ثم داخل الجامعات العربية ، لم يُـوَلِّد تجديداً فى النظر الفلسفى المحقّق والمؤطَّر

لمصادر وأصول الفلسفة الإسلامية الوسيطية [١٤] . ، وباستثناء الاهتمام الملحوظ بالنص السياسى الليبرالى ، والمفاهيم السياسية المحددة له ، من قبيل التسامح ، والحرية ، والعلمانية ، والتقدم [١٥] تظل كل الإشارات الأخرى ، المتعلقة بتاريخ الفلسفة ، عبارة عن محاولات فريدة ، محاولات لم تغتن فى سياق تطورى لاحق ، ولم تولّد الاجتهاد الذى يغنى النظر ، ويساهم فى تطوير تاريخ الفلسفة [١٦]

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحى القول الفلسفى الأخرى فى الفكر العربى هى المسألة السياسية ، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المساءلة ، لم تتمكن من إدراك فعلها الذاتى بصورة نقدية .

لقد تشكّلت المسألة السياسية فى الفكر العربى فى دائرة الإصلاح السياسى ، وداخل هذه الدائرة تم التسليم بأوليات السياسة الليبرالية ، بدون أدنى مسألة للمبادىء الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية . لقد تركز البحث فى الجانب العملى المتعلق بالإصلاح السياسى دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية أو مجاوزتها . وهذا هو السبب الذى جعل المفاهيم السياسية الموظفة فى خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية ، أى بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفة المشكلة للمعتقد الليبرالى .

نحن نستثنى هنا المساهمة الأولية التى دشنها على عبدالرازق (١٩٨٨ – ١٩٦٦) فى باب البحث فى «الإسلام وأصول الحكم» ، ونوضح فى الوقت نفسه كيف أن الفقر التأصيلى الذى يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفى عنها صفة إيجابية تتمثل فى كونها ساهمت فى بلورة لغة احتجاج جديدة فى الخطاب العربى المعاصر .

لقد ساهمت نصوص الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣) وفرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) وأديب إسحاق (١٨٥٦ – ١٨٧١) ولطفى السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٣) فى

صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية-الليبرالية ، وإذا كنا قد أشرنا إلى الطابع العلمي الذى اكتسبته هذه النصوص فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت ، وشروط النظر المواكبة لهذه الأحوال ، والمساهمة فى تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص (١) . فبواسطة هذه العوامل المشتركة نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة ومن الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسى ، وهو ما يعنى تقلص عمليات التأمل ، والتنظير ، والمساءلة ثم بناء الأنساق ، وطغيان آليات الدعوة ، ومقتضيات الإصلاح والتدبير العملى . وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض ، وتحويل المفاهيم إلى شعارات ، فأثمرت السياسة فى الخطاب العربى فى نهاية المطاف التعليقات الانتقالية ، الشروح التبسيطية ، والمماثلات العمياء ، ثم المفارقات النظرية الكبرى (١٨) .

هناك منزع أخر برز فى الكتابة الفلسفية فى عصر النهضة ، وقد غذى ومازال يغذى فى نظرنا التأملات الفلسفية العربية إلى يومنا هذا ، يتعلق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية . ويعود سبب بروز هذا المنزع إلى لحظة التاريخ الكبرى المؤطرة لبنية الوعى العربى عموماً ، فقد كان للاصطدام التاريخى الحضارى بين الغرب والشرق ، بين أوربا الإمبريالية والعالم العربى المستعمر والتابع ، تأثير رهيب على الحساسية والعقل ، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة ، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها وروما نسيتها مبررات قوية فى المجتمع العربى . فمقابل الشعور بالدونية أمام جبروت أوربا الإمبريالية ، تبلورت أزواج مفهومية حادة من قبيل الإسلام والنصرانية ، التسامح والاضطهاد ، التأخر والتقدم ، الخرافة والعلم ، القوة والضعف ، الأصالة والمعاصرة .. ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة فى هذا الباب قد امتلأت بطغيان الحماسة التى لا تسعف بالتجريد النظرى الشمولى والنقدى ، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات

والنصوص المحرضة على الفعل ، وقد كان وراء الفقر الفلسفى البارز فى هذه النصوص معاداة أغلب منتجيها للفكر الفلسفى . (نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامى بالدراسة والتحليل . ويمكن أن نضيف إلى كل ماسبق ملاحظة تتعلق بالحركات الاجتماعية والتربوية المهتمة بتحرر المرأة ، وتطوير أساليب التعليم ، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية ، فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة فلسفات معلنة أحياناً ، ومضمرة أخرى (٢٠) . ويمكننا أن نتبين فى النصوص التى عبرت عن هذه الحركات ، اهتماماً بأعلام الفلسفة الوضعية من قبيل أوجسا كونت ، وهربت سبنسر ، كما يمكن أن نتبين إحالات إلى المرجعية الأنوارية ، والمرجعية الإسلامية السنية . إلا أن الأمر المؤكد فى هذا السياق هو أن الحركات التى ذكرنا لم تعتن بالتأصيل الفلسفى ، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر ، فى مباشرة تأثير متفاوت القيمة فى المجتمع العربى ، لكنها لم تتمكن من ترسيخ قواعد القول الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة .

يتضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفى فى خطاب النهضة العربية ، تركزت فى المستوى السياسى ، وبالضبط فى مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسى ، وهو ما يعنى الركون إلى مقتضيات الممارسة السياسية ، والإهمال الواضح لمتطلبات النظر . قد يعلل الأمر بكون النخبة المثقفة فى العالم العربى ، تعرفت على الفلسفة السياسية الليبرالية فى القرن التاسع عشر ، وهو قرن لم يكن مهتما بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة (٢١) ، فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى بلورة هذه الأصول ،

وقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة فى القرن التاسع عشر ، تسلم بتلك الأصول ، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية ، فى مجال الممارسة السياسية الفعلية ، ومن هنا تأثير الكتاب العرب بالجوانب العملية فى هذه الفلسفة . ولا شك أن لهذا التفسير قيمته فى توضيح جانب من الشروط الموجهة للكتابة السياسية فى العالم العربى ، إلاَّ أنه لا ينفى ولا يبعد الصبغة الأزدواجية الانتقائية ، والصبغة التبسيطية التى إتخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية فى النص السياسى العربى . وذلك فى الوقت الذى كان فيه العقل العربى وما يزال فى حاجة ماسة إلى التأصيل الذى يسعفه بالبحث فى أصول القضايا وجذورها العميقة ليتمكن من بناء النظر المناسب لمقاصده .

٣ - الكاتب الفيلسوف

هناك زاوية أخرى ، تتيح لنا مقاربتها مزيداً من فهم مكانة الفلسفة فى الكتابة العربية المعاصرة ، وهى تتعلق بصورة الفيلسوف فى الفكر العربى المعاصر .

للفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز فى تاريخ الفلسفة ، ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة عن الفيلسوف من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة ، وخاصة بعد الوضع الخاص الذى عرفته هذه الصورة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ثم فى القرن العشرين ، فإن هذه الصورة ظلت متماسكة إلى حدود القرنين الأخيرين ، وانطلاقا من هذا التماسك المفترض والذى تحدد عناصره فى المفكر المنتج لمنظومة فكرية ذات أسس نظرية محددة ، وجهاز مفاهيمى ، وسلسلة من الافتراضات والعمليات العقلية البرهانية ، انطلاقاً من هذا التصور سنحاول أن نفكر فى صورة المشتغل بالنص الفلسفى فى الثقافة العربية المعاصرة .

إننا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو ، وديكارت ، وهوبز ، وكانط ، وهيجل ، فى دائرة المنتجين للفكر العربى المعاصر ، فأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفى فى الكتابة العربية منذ نهاية القرن الماضى ، وإلى حدود منتصف هذا القرن يندرج مجال اهتمامهم فى دائرة الأدب ، والصحافة ، والإصلاح السياسى، والتعليم . فالفيلسوف هنا مجرد أديب ، صحفى ، مصلح ومعلم ، وهو فى نهاية التحليل مجرد كاتب (٢٢) .

فلم تتمكن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للإنتاج النظرى فى عصر النهضة ، من توليد النص الفلسفى العربى الفاعل فى تاريخ الفلسفة ، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفى ، مستوعب ومطور لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة .

وتذكرنا صورة الكاتب الفيلسوف ، نموذج المشتغل بمجال القول الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر ، بفلاسفة الأنوار الكتاب ، فقد أنتجت كتبات هؤلاء ، نمطاً جديداً من القول الفلسفى ، وهو نمط لم يشغل بالموضوعات التقليدية فى تاريخ الفلسفة ، بل اتجه نحو تدعيم ما يطور ويوسع دائرة البحث الفلسفى . فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف فى تدعيم الأنتربولوجيا السياسية التى بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة ، كما حاولوا فى ضوء مقتضيات الصعود التاريخى للبرجوازية بلورة أطروحات متفائلة فى مجال التاريخ ، وذلك بدفاعهم عن العقل ، والتقدم ، وتغنيهم بالمساواة والتسامح ، وقد مهدت كتاباتهم بجانب عوامل أخرى سياسية وعلمية للفلسفة الوضعية ، والمنزع التاريخى فى تاريخ الفلسفة كما رسمت شخصياتهم الفلسفية نموذجا للفيلسوف الكاتب .

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد فى القرن الثامن عشر : فولتير ، ديدرو ، روسو . ويماثل هذا الفيلسوف فى الفكر العربى كتاب أمثال فرح انطون ، ولطفى السيد ، وعلى عبدالرازق ، وقد كان هؤلاء الكتاب يستعيدون

بعض مفاهيم فلسفة الأنوار ، وبعض ملامح الفلسفة الوضعية ، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخر العربى ، الثقافية والسياسية ، ومحاولة إصلاحها . ومن المؤكد أن قراءة الكتاب للنص الأنوارى ، والنص السيتسى الليبرالى ، وتشبع بعضهم ببعض مبادىء الفلسفة الوضعية ، لم ينتج البناء النظرى المطابق لتاريخه الذاتى ، ولم تتمكن من نحت مفاهيم جديدة ، وظلت فى الأغلب الأهم ، مجرد رجع صدى ، شرحاً على الشرح ، نسخاً لنموذج ، وتبسيطاً لأصل . إلاَّ أن هذه المسألة يجب ألاَّ تفهم فى نظرنا فى ذاتها ، أو تفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً فى الكاتب الفيلسوف ، وفى النص الذى أنتجه ، بل علينا محاولة فهمها عن طريق ربطها بشروطها العامة ، الشروط التاريخية والنظرية التى واكبت عملية تولدها العسير فى الثقافة العربية .

* * *

أتاحت لنا المحاور السابقة ، حصر مرجعيات القول الفلسفى فى الكتابة العربية المعاصرة ، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظرى الذى تمركز فيه هذا القول ، حيث وضحنا مستويات التداخل والتمايز بين الفسلفى والسياسى فى خطاب النهضة ، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفى العربى فى تاريخ الفلسفة فى الزمن الذى اعتدنا تسميته «عصر النهضة» .

فلم تشارك الكتابة العربية النهضوية فى التأصيل الفلسفى الخلاق ، لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفى السياسى باستدعاء أطروحات الليبرالية ، ومفاهيمها دون أن نتمكن من إخصابها بمحاورتها . ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة فى ضوء المغايرة التاريخية ، لم يمتلك فضيلة النظر ، رغم امتلاكه فى أغلب ما كتب لحماسة الداعية المتنور .

الهوامش :

١ – نحن نشير هنا بالضبط إلى التنوع الذى عرفه مجال البحث الفلسفى فى الفكر الغربى المعاصر ، وخاصة بعد المساهمات الفلسفية الكبرى لكل من ليفى ستروس وميشال فوكو وغيرهما من أعلام الفلسفة المعاصرة ، حيث يمكن ملاحظة الكيفية التى اتسعت بها حدود الممارسة النظرية الفلسفية فى أعمالها ، سواء فى مستويات مجال البحث ، أو فى مستوى نمط الكتابة التى نظمت هذه المستويات .

٢ – لقد حاولنا وضع وصياغة هذه الأولية لنلح بواسطتها بالدرجة الأولى على عملية استرجاع المفهوم والمصطلح الفلسفى الإسلامى فى كثير من الكتابات التى تبلورت فى عصر النهضة العربية . فقد استعان المثقفون العرب المعاصرون بكثير من المفاهيم والصيغ التعبيرية المؤسسة فى دائرة الفلسفة الإسلامية الوسيطية ، ومن أجل الإطلاع على عينة من هذا الاسترجاع يمكن الرجوع إلى دراسة مصطلحة اهتمت برصد حضور المصطلح السياسى الوسيطى فى الفكر العربى المعاصر :
أحمد عبدالسلام : دراسات فى مصطلح السياسة عند العرب ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ١٩٧٨ .

٣ – راجع توضيحات نقدية عن هذه المسألة فى كتابنا «التأويل والمفارقة» ص ٩، ٤٩ المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٨٧ .

٤ – محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى . ص ٢٢٠ – ٢٥٢ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ .

٥ – نعتمد فى ترتيبنا لأهم التيارات الفلسفية التى انتقلت إلى الفكر العربى فى عصر النهضة على نقص لأهم الإشارات التى عثرنا عليها فى النصوص النهضوية الأولى التى أعتنت بشكل أو بآخر بالفلسفة ، بنصوصها ورموزها وقضاياها .

٦ – تتجلى هذه المسألة بشكل خاص فى كتابة فرح أنطون وخاصة فى بعض ردوده على محمد عبده أثناء السجال الذى دار بينهما حول مسألة «الاضطهاد فى الإسلام والمسيحية» وذلك على صفحات مجلة «الجامعة» و «المنار» . يمكن الرجوع إلى هذه الردود فى الجزء الثانى من الأعمال الكاملة لفرح أنطون ص ٩٧ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .

٧ – عبدالله العروى ، مفهوم الحرية . ص ٤١–٤٢ المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء، ١٩٨١ .

٨ – التأويل والمفارقة ص ٣٧-٤٦ (مرجع مذكور) .

٩ – قد يكون من بين عوامل غياب المباحث الميتافيزيقية فى الكتابة الفلسفية العربية الانحسار الذى عرفته نفس المباحث فى تاريخ الفلسفة الغربية نتيجة للانتقادات التى وجهتها الفلسفة الوضعية والفلسفة الماركسية والفلسفات التحليلية للميتافيزيقا، ولكل المباحث التقليدية فى تاريخ الفلسفة .

١٠ – راجع فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ١٤٤-١٥٠ (مرجع مذكور) .

١١ – أنظر ملحق كتاب شبلى الشميل ، فلسفة النشوء والارتقاء مصر ١٩١٠ .

١٢ – يمكن التأكد من صعوبة بناء «نظرية فى المعرفة» «عند شبلى الشميل من خلال مراجعة مقالة «نظرية المعرفة لدى شبلى الشميل «لأحمد ماضى ، وهى منشورة فى مجلة الفكر العربى المعاصر ، ص ٨٨-٩٥ع ١٦-/١٩٨١ .

١٣ – نقصد هنا بالذات كتاب فرح أنطون ابن رشد وفلسفته (مرجع مذكور) .

١٤ – نلاحظ فى فترة لاحقة اهتماماً مكثفاً بالخلدونية فى مستوى إعداد أطروحات أكاديمية حول المقدمة والتاريخ ، ولهذه المسألة أكثر من دلالة .

١٥ – يمكن العثور على صياغات مختلفة لهذه المفاهيم فى النصوص الآتية :

أديب إسحاق ، الكتابات السياسية والاجتماعية ، جمع وتحقيق ناجى علوش دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٨ .

فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ضمن مجموع الأعمال الفلسفية دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ لطفى السيد ، مبادئ فى السياسة والأدب والاجتماع – القاهرة دار الهلال ١٩٦٣ .

على عبدالرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ .

سلامة موسى ، مختارات سلامة موسى ، مكتبة المعارف ط٣ بيروت ١٩٧٤ .

١٦ – راجع متابعتنا لتطور استعمال مفهوم العلمانية فى الخطاب السياسى العربى «التأويل والمفارقة» ص ٧٧-١٠٨ (مرجع مذكور) .

١٧ – لا يعنى الإقرار المذكور أننا نتصور علاقة حتمية بين التاريخ والنظر ، بقدر ما يعنى الاعتراف بتاريخية النظر ، هذا الاعتراف الذى يسلم بمحايثة الأفكار للتاريخ ، كما يسلم بتعقد مستويات العلاقة الكائنة والممكنة بين الأفكار والتاريخ .

١٨ – أنظر على أومليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص٨٧–١٠٦ المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٨٥ .

١٩ – تتضح هذه المسألة فى نص الأفغانى رسالة الرد على الدهريين ضمن مجموع الأعمال الكاملة ص ١٢٧– ١٧٤ الموسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
وكذلك رده الكامل على أرنست رينان وهو تحت عنوان «الإسلام والعلم» وقد نشره محققاً على شلش فى مجلة «الأزمنة» ص ٦٦.٦٣ المجد الأول العدد السادس ١٩٨٧.

٢٠ – نحن هنا نشير إلى مسألة لم تنل بعد عناية من طرف المهتمين بالكتابة العربية المعاصرة ، ويتعلق الأمر بمحاولة تركيب وإعادة بناء المبادىء الفلسفية التى تقف وراء الحركات التربوية ، والاجتماعية واللغوية فى فكر النهضة العربية .

٢١ – عبدالله العروى : مفهوم الحرية ، ص ٥٢ (مرجع مذكور) .

٢٢ – راجع دراسة هشام جعيط ، فلسفة التنوير والفكر العربى الإ سلامى ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، ص ٢٠–٢٧ع ١٩٨٦/٢٧ .

٢ ـ الفلسفة العربية المعاصرة
مسار وإشكال

مقـــدمة

إن عنوان هذا البحث : «الفلسفة العربية المعاصرة مسار وإشكال» أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة ، يعود سبب ذلك إلى أن الإحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، تتطلب مجهودات جماعية ، ومن هنا فإن هذه المحاولة لا تسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر ، ولا إلى تقصى هذه الجوانب والأشكال فى مستواهما التاريخى والنظرى ، بقدر ما ترمى إلى صياغة تأملات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، فى علاقتها بأبرز التيارات الفلسفية الغربية .

تنطلق هذه التأملات من تحديد أولى لماهية الإنتاج النظرى الفلسفى ، كما تقتنع بتصور معين لتاريخية هذا الإنتاج .

فالممارسة النظرية الفلسفية تتحدد فى نظرنا كمجهود فكرى متميز بقضاياه ، ومفاهيمه ، وحقل تأملاته . وهو مجهود يضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الأخرى إطاراً لصياغة إشكاليات خاصة ، وقد حدد هذا الإنتاج منذ بنائه لتاريخه ، مجال التنظير الشمولى النقدى كطريق مميز لتاريخه وصيرورته .

الخطاب الفلسفى إذن لوعوس ذاته ، بالإضافة إلى تفاعله الحتمى مع التاريخ ، أما الخطاب الدينى - وهو فى نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفى - فإنه بتأسيسه لشموليته على مبدأ لوحى ، يلغى مبدأ إعادة

الصياغة والبناء والتفاعل التاريخى إلاً فى مستوى الشرح والتأويل ، وذلك لأن بنية الوحى تقف خارج الزمان فى الوقت الذى تنظر فيه لما هوزمانى.

لا يمكن أن تفهم الممارسة الفلسفية فى تقديرنا بمعزل عن التاريخ ، عن الصراع التاريخى ، المتنوع والمتجدد ، وهذا يعنى أن الاجتماعى السياسى / الفلسفى لا ينفصلان ، إلاَّ أن هذا التأكيد لا يعنى أنهما يتماثلان . لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقاً من أعمال كل من لوسيان غولدمان وألتوسير (١) ، على سبيل المثال ، أن زمانية الوعى الفلسفى تملك من الخصوصيات ما يجعلها تتقدم أو تتأخر فى بعض المراحل التاريخى عن زمانية التاريخى ، إلاَّ أن الاستقلال النسبى لزمانية ومفاهيم الفكر الفلسفى عن التاريخ ، لاتعنى أبداً خارجية الفكر الفلسفى عن التاريخ . إذ من المؤكد أن أفلاطون يلهمنا جميعاً ، رغم أن المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كل يوم إتساعاً ، ولكن من المؤكد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود ، وأن كل تحقيب لها يبقى دائماً مجرداً ومحدوداً ... إننا نؤمن قبل هذا بأنه لا فكر فوق التاريخ أو خارج التاريخ ، والفلسفة فى هذا الإطار لا تشكل أى استثناء ، إنها حادثة تاريخية .

نريد أن نشير فى هذه المقدمة إلى مسألة منهجية ، تتعلق بكون محاولتنا تتجه نحو رصد نمادج من أشكال الممارسة الفلسفية فى الفكر العربى المعاصر ، ونستثنى الفكر الفلسفى الماركسى ، والتيارات الفكرية الاشتراكية التى تدور فى فلكه ، وذلك لسببين اثنين :

١ - صعوبة الإلمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفى الماركسى فى الفكر العربى المعاصر ، فى الوقت الراهن على الأقل .

٢ - خصوصية هذا الحضور ، وسعى ممثليه لبلورة أفكاره فى تجارب سياسية تاريخية (تجارب وأطروحات المجموعات الماركسية والاشتراكية فى الوطن العربى) .

إن حصر هذا الحضور ، ووصفه ، والمساهمة فى تحليله ، أمر يتجاوز حدود إمكاناتنا الراهنة ، ومن هنا فإن حديثنا عن الفلسفة فى العالم العربى اليوم سيعتمد في الأساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية .

تتمحور تأملاتنا حول القضايا الآتية :

١ – النزعة التوفيقية : تجربة التوتر والإخفاق .

٢ – التبعية العمياء ، ووهم الاستقلال الفلسفى .

٣ – نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة .

أولا : النزعة التوفيقية :تجربة التوتر والإخفاق

أولا : – لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر ، بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له ، إن هذه البديهة تسمح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية فى الثقافة العربية المعاصرة ، وذلك انطلاقاً من مؤشرين اثنين : –

– أولهما : الظاهرة الإمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية .

– وثانيهما : استمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية العربية ، وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبارها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل النظرى مع الطبيعة والتاريخ .

إن هذين المؤشرين يفسران فى نظرنا جوانب من الحضور الفلسفى فى الثقافة العربية المعاصرة ، إنهما يفسران تجربة التوتر وتجربة الإخفاق، وذلك باعتبارهما حالتين ملازمتين للإنتاج الفلسفى العربى المعاصر .

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربى ، منذ زمن النبوة والشعر ، يجعل الممارسة الفلسفية فى أفقها المتنور والتنويرى غائبة ، أو حاضرة فى صورة موقف يسعى إما إلى تبرير مشروعيته ، وإما إلى دمج اللوغس فى الوحى ، إن هذه المسألة لا تتعلق بعصورنا الوسطى وحدها ، بل تتعلق أيضا بحاضرنا حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح (٢) ، القاضى بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتى على كل فاعلية بشرية .

أمَّا المحدد الأول المتعلق بالظاهرة الإمبريالية ، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل ، وذلك بحكم تسلح الحضارة التى تقف وراء اللحظة الإمبريالية بأسلحة العقل والتقنية ، ومغامرة الإنسان فى التاريخ .

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلاً عن المحيط الإنتاج الثقافى العربى المعاصر ، ولا مفر من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتى المهيمن «الميتافيزيقيا الدينية» التصور الدينى للسلطة الخ ..) وبين القيم التى حملها الغرب فى مرحلته الإمبريالية ، ثم فى المراحل اللاحقة لذلك (من المعروف أن الغرب ليس واحداً ، وأنه لا يتحدد مثلا بهيمنته الاقتصادية والسياسة فقط ، بل إنه يتحدد أيضاً بقيم تتجاوز ، ومنها الطموح البشرى العقلانى ، تمجيد الإنسان ، القدرة على توجيه التاريخ ..)

أولا – يعثر الباحث فى طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، على محاولة تصنيفية للأستاذ جميل صليبا (٣) حدد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة ، بالصورة الآتية :

١ – الإتجاه المادى الظاهر فى فلسفة شبلى الشميل .

٢ – الإتجاه العقلى البارز فى فلسفة محمد عبده ويوسف كرم .

٣ – الإتجاه الروحى البادى فى وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين .

٤ – الإتجاه التكاملى فى آراء يوسف مراد .

٥ – الإتجاه الشخصانى فى كتب حبشى ، ومحمد عزيز الحبابى .

٦ – الإتجاه الوجودى فى آراء عبدالرحمن بدوى .

٧ – الإتجاه العلمى فى كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهما

لا يحدد هذا التصنيف حتى فى المستوى الوصفى كل أشكال الحضور الفلسفى فى الثقافة العربية المعاصرة ، كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التى يثيرها هذاالحضور ، وبالإضافة إلى ذلك فإنه لا يفسر ظاهرة غياب الإبداع الفلسفى فى الفكر العربى المعاصر .

وما دام الأمر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب (حضور بعض التيارات / غياب الإبداع الفلسفى) فإننا نستطيع أن نضيف إلى الإتجاهات التى أشار إليها الوصف التخطيطى السابق مايلى :

– التيار الهيجلى : ظهر فى مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى العالم العربى حيث باشر على العنانى إعلان انتمائه للهيجلية (٥) ، كما نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد فى وقت لاحق ، وبالضبط فى الستينات ، ومن خلال منبر الآداب مجموعة من المقالات دعا فيها إلى الهيجلية باعتبارها موطن المعاصرة الحقة .

– الديكارتية : وقد عرف جانبها المنهجى تقديراً خاصاً عند بعض المثقفين فى الربع الأول من القرن العشرين فى مصر حيث أول هذا المنهج

بطريقة خاصة ، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من تراثنا بما يسمح بإعادة النظر فى بعض الثوابت والمتغيرات فى التراث العربى (المقصود هنا طه حسين ومسألة الشعر الجاهلى) .

– البرجماتية : وقد تبلورت أساساً فى مواقف سياسية مباشرة حيث ترجم المبشرون بها عداءهم الصريح للفكر الاشتراكى ، ويمكن اعتبار أن الصحافة المصرية الحالية ومجلة «السياسة الدولية» القاهرية يباشران نشر مبادئ الممارسة النظرية البرجماتية ، وأن الشعارات الحالية للانفتاح فى مصر تتبنى بصور بأخرى الرؤية البرجماتية فى الاقتصاد والسياسة ، (نحن هنا نتحدث أساسا عن زمن السادات) .

يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية (٦) وهو لا يشير طبعاً إلى التيارات التى عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة ، بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنوية بمختلف تياراتها الخ ..

٣ – إن حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعى الفلسفى ، أو الممارسة الفلسفية فى محيط الثقافة العربية المعاصرة ، بل إن هذا الحضور لايفهم إلا ضمن أفق التبعية باعتبار أنها النتيجة الحتمية المترتبة عن الشرطين سابقى الذكر ، أى الزمن الإمبريالى ، وزمن سيادة التقليد الفكرى العربى ، إن الشرط الثانى لا يبيح المغامرة الفلسفية ، والدهشة الفلسفية والمعاناة الفلسفية إلا ضمن أفق اللاهوت ، حيث لا يمكن أن يتأسس إلا خطاب توفيقى معبر عن قوة حضور الإبستمى الإسلامى أما الزمن الإمبريالى ، فإن هيمنته الاقتصادية تحتم الاحتماء بقيمه ورؤيته الفلسفية ، وهذا هو سر الخطاب الفلسفى التابع والمقلد .

ينتعش إذن فى الحقل الفلسفى العربى المعاصر ، الخطاب الفلسفى التوفيقى من جهة ، والخطاب الفلسفى التابع من جهة ثانية ، ويؤسس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما تتجلى فى التلخيص والعرض ، كما يؤسسان ردود فعل خاصة تؤطر المشتغلين بحقل الفكر الفلسفى فى العالم العربى ، ويتعلق الأمر بظاهرتى التناقض فى المواقف ، والتراجع عن المبادئ .

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية ، يؤدى إلى إنتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات (٧) ، بالإضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة فى الفكر العربى وهى ظاهرة التراجع ، حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينادون فى مرحلة من نشاطهم الفكرى بمبادئ نقدية ، ثم يتراجعون عنها فى مرحلة لاحقة أما التلخيص والتقديم ، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية ، فإنه الصورة البارزة فى المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة ، (نقصد هنا ما كتب عن أفلاطون وديكارت وكانط الخ ..)

لا تفهم هذه الأساليب فى التعامل مع دروس تاريخ الفلسفة ، إلا باعتبارها أدوات دفاعية ، حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفى المبدع ، إلا عندما يحتمى بإحدى هذه الوسائل ، مبرراً مشروعيته ، وصلاحية وجوده ، واستمراره ، إن هذا ما يحدد بكثير من العمق ، محنة وبؤس وهامشية الفكر الفلسفى ، فى محيط الثقافة العربية المعاصرة .

لكى نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الأمثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، وصور انتقائيتها ، وليكن المثال الأول الشخصانية الإسلامية الواقعية – هذا هو اسمها الكامل لمحمد عزيز الحبابى .

يشعر قارئ مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابى (٨) بصدى التيار الفلسفى الذى ينطلق منه وهو شخصانية (مونياى) والتوجيه الفكرى لجماعة مجلة الفكر فى الثلاثينات ، كما يشعر بالمنحى الكلامى الإسلامى ممتزجاً بمبادئ ومقدمات الفكر السابق الذكر ..

لقد سعى فيلسوفنا جاهداً لإحياء علم الكلام ، وبلور هذا السعى فى محاولة فهم الشهادة الإسلامية فهماً فلسفياً ، إلا أن محاولته تحددت فى النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصانية الغربية ، مفاهيم أدت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤولة بصورة منفرة .

توحى أدبيات الحبابى بقدرة غريبة على الربط بين عناصر نظرية لا رابط بينها ، إنها نموذج للإنتقائية الفكرية فى أجلى صورها ، وللتدليل على مانقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب «من الكائن إلى الشخص» حيث نجده يذكر الأسماء الآتية : هيجل ، ماركس ، كيركجارد ، مونيى (٩) وهو يعرض آراء هؤلاء المفكرين ويحاول أثناء عرضه بلورة رؤيته الفلسفية .

يشعر القارئ أيضا بغياب التعامل التاريخى مع التراث الفلسفى فى مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابى ، فهو يقارن ويماثل فى صفحة واحدة بين أفكار متناقضة بالإضافة إلى انتمائها إلى أزمنة متباعدة (١٠) .

إن مؤلفات الأستاذ الحبابى لا يمكن وصفها بالهامشية فقط ، بل إنها درجة أعلى من الهامشية ، إنها مؤلفات غريبة عن الواقع الذى يؤطر وجودها ، وتأتى غربتها من استماعها لنداء الفكر الباهت فى الفلسفة الغربية ، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية ، مؤولة بدون عقد يقينية ، إن الحبابى إذن يستمع لنداء الماضى ، كما يستمع للباحث فى تراث الآخر ، أما الأنا ، أما الحاضر ، فإنهما يحتلان مرتبة دنيا فى مجال إنتاجه .

٤ - هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقى فى الإنتاج النظرى الفلسفى العربى المعاصر ، وهو الفلسفة الوجودية ، فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب ، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الحبابية ، إن تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الإنجذابى التاريخى ، وقد تجلى هذا التعامل فى ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب لأعمال رواد الفلسفة الوجودية ، وخاصة سارتر ، وقد ساهم كل من عبد الرحمن بدوى وزكريا إبراهيم فى ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها من خلال منابر ثقافية متعددة فى الشرق العربى ، أهمها المجلات والجامعات المصرية .

وقد استجاب جيل من المثقفين من متعلمى الفلسفة فى الخمسينات والستينات ، لنداءات الأدبيات الوجودية ، وانعكست آثار ذلك فى مؤلفات فلسفية متعددة ، كما تجلت نتائجه أيضاً فى حقل الممارسة الأدبية الخالصة ، حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير ، حالمين بتقمص شخصية ماتيو بطل ثلاثية «دروب الحرية» لسارتر .

لقد برز البعد التوفيزقى فى الفلسفة الوجودية كمحاولة للتخلص من صورة التبعية ، حيث سعى بدوى إلى تأصيل زمانه الوجودى (١١) محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته ، ومبرراً فى الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبه الفلسفى، وانطلاقاً من هذا كتب عن الشخصيات القلقة فى الإسلام ، مستعرضا شطحات المتصوفة المسلمين ، كما عرَّف برواد الفكر الوجودى بطريقة امتزج فيها العرض بالتمثل والإسقاط (١٢) إلا أن عبد الرحمن بدوى يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة ، وإنتاج وافر (١٣) إلى تحقيق ونشر التراث الإسلامى ، ولعلها

أعظم نهاية يمكن أن يحلم بها وجودى عربى مثل الأستاذ بدوى ومن هنا فإن مصير الوجودية فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يكن شاذاً ، لقد اختفت أنفاس الفكر الوجودى ، وتراجع دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا بمجالات نظرية أخرى ، وهو أمر لم يسمح لهم ، لا بنقل الوجودية ولا بإبداع وجودية عربية مطابقة للحال والمآل العربيين .

ثانياً : التبعية العمياء ووهم الاستقلال الفلسفى :

إن الحديث عن التبعية فى الفكر الفلسفى يعنى أساساً التأكيد على انتقاء المجادلة والحوار ، إن الخطاب الفلسفى التابع ، خطاب مماثل للخطاب التوفيقى المستند إلى الماضى والمحكوم بنمط الرؤية السلفية ، إنه لا ينتج فى النهاية إلا ممارسة عمياء .

وسنحاول فى هذا المحور استعراض نماذج من الفكر الفلسفى التابع ، فى الفكر العربى المعاصر ، ويتعلق الأمر بالنزعة الوضعية والنزعة الألتوسيرية ، كما سنحاول مناقشة الدعوة إلى الاستقلال الفلسفى التى يدافع عنها ناصف نصار .

١ - تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكى نجيب محمود (١٤) نموذجاً للتيار الفلسفى التابع ، لقد نقل هذا الأخير مبادئ الفلسفة الوضعية فى صورتها المبسطة ، محاولاً التبشير بقيم الفكر الوضعى فى مناخ فكرى تسود فيه الرؤية اللاهوتية ، إلاأنه لم يتساءل مطلقاً عن الشروط التاريخية والنظرية المهيئة لتبلور الفكر الوضعى ، لقد كان وفياً لمبادئ الفلسفة الوضعية ، ولم يكن وفياً لمتطلبات مجتمعه النظرية والتاريخية .

وإذا كانت الفلسفة التى نقلها زكى نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم فإنها قد تحددت فى سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة إيجابية ، وهى

عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها ، لاتنجز أى ممارسة ثقافية فعالة ، إنها لم تقم مثلا بتحليل لغة الخطاب الدينى السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت ، وأن غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفا أعمق من ذاتية المفكر تحدد العائق الحقيقى لغياب مثل هذه الممارسة .

إن الفلسفة الوضعية فى العالم العربى لم تنجز مهمة تاريخية ، إنها لم تقدم حلاً نظريا لمشاكل واضحة ، قدر ما عبرت عن شغف فكرى بتراث الغرب ، ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة : الهامشية ، الغربة ، انعدام التأثير فى الفكر والواقع ، بل أكثر من ذلك لقد شاهدنا فى السنوات الأخيرة تراجع ناقلها عن مبادئ الفكر الوضعى ، يقول زكى نجيب محمود :

« لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل ، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى (.....)

ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب ، والفكر الأوربى تدريسه وهو أستاذ (...) ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة قلقة استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات أو أوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه ، فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة التى قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه .. » (١٥)

هذه النغمة الصحفية الحزينة التى يبتدئ بها زكى نجيب محمود كتابه «تجديد الفكر العربى» تدل دلالـة قاطعــة على ما حددناه فى السابق من صفات للممارسة الفلسفية العربية المعاصرة ، التخلص ، والنقل والتراجع ... تراجع

زكى نجيب محمود عن مبادئ الفلسفة الوضعية ، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعاً عن مبادئ الماضى ، تراجعاً يُبرز فى نظرنا استمرار سيادة وهيمنة التقاليد الفكرية الوسطوية وسيادة التعامل اللاتاريخى مع تاريخ الفلسفة ...

ثانيا : ٢ - الظاهرة الألتوسيرية فى المغرب :

برز في أفق الفكر الفلسفى فى السنوات الأخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الألتوسيرى (١٦) وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئيا وضعاً إيجابياً حيث تبرز درجة متابعة المهتمين بالفكر الفلسفى فى بلادنا للإنتاج الفلسفى الغربى - الفرنسى خاصة - فإنها تطرح مشاكل نظرية متعددة ، مثلا ألا يمكن اعتبار أن حالة الاهتمام بالألتوسيرية اليوم لا تختلف عن الاهتمام بالماركوزية بالأمس ، والوجودية فى الستينات ؟ ألا يعنى هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظرى الفلسفى ؟ كيف نفسر ظاهرة التعامل المؤقت مع مستحدثات الفكر الغربى ؟ أو كيف نفسر الانجذاب السريع ، والنسيان السريع ؟ لماذا نكتفى عند عرضنا وتقديمنا للألتوسيرية بتخليصها ، وتفكيك مفاهيمها بدون أى حوار ، أو استفادة فعلية ، تجعلنا نوظف مثلا طريقة تعاملها مع الفكر الماركسى ، أو نستفيد من جهازها المفاهيمى أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية ، لماذا تظل قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعة مكتفية بالتقديم والتلخيص ، ثم قبل ذلك لمن نقدم الألتوسيرية ؟ إن هذه الأسئلة ليست مجانية ، إننا لا نؤمن بمجانية أى ممارسة فكرية ، والفلسفة - كما حدد ذلك ألتوسير نفسه - « صراع طبقى على مستوى النظرية » فكيف نغفل أبجدية الدرس الألتوسيرى ؟ إن هذه الظاهرة تبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلص من التعلق الانفعالى بإنتاج الغرب الفلسفى (المقصود بالغرب هنا ، المدرسة الفرنسية) .

ثانياً ٣ - أن التبعية فى الفلسفة لا يمكن تجاوزها بالمناداة بشعار «الاستقلال الفلسفى» كما فعل ناصف نصار فى كتابه : « طريق الاستقلال الفلسفى » (١٧) فقد حاول فى هذا الكتاب بلورة موقف نقدى مواجه للمواقف الفلسفية العربية التابعة ، كما حاول صياغة مبادئ لتعامل مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية ، وذلك من أجل الإبداع والحرية ، كما ينص على ذلك العنوان الفرعى للكتاب .

يلمس قارئ هذا الكتاب جدية كاتبه فى الدعوة إلى الاستقلال الفلسفى ، إلا أن هذه الدعوة لا تمثل فى نظرنا إلا رد فعل تبسيطيا لمسألة الإبداع فى الفلسفة .

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف دقيق حول مسألة معنى الاستقلال الفلسفى ، وكيفية تحقيقه ، وتظل فقرات الكتاب المتعلقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الإبداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص ، والإبداع الذى لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة ، لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين ، يقول الكاتب :

« إن الفكرة التى انتهيت إليها فى هذا الكتاب تتلخص فى ضرورة إبداع نظرة فلسفية انطلاقاً من مقولة الفعل ، أو من مقولة الوجود التاريخى » (١٨) .

ثم يقول فى مجال آخر : « العقل الفلسفى واحد رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمستويات ، وهو ينمو نمواً حقيقياً ، لكن على وتيرته الخاصة ، وبحسب شروط حياته الخاصة » (١٩) .

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفى ، ونحن نعتبر أن أى حديث عن الاستقلال الفلسفى ، لا يمكن أن يتحدد فى النهاية

إلا فى سياق الدفاع عن أصالة مفترضة ، وذلك لأن التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجذرة فى الوجود الاجتماعى بمختلف مظاهره ، فكيف تنتفى التبعية فى مجال النظر دون انتفائها من مجال الوجود التاريخى والعملى ؟ ثم إن الدعوة إلى الاستقلال تتطلب الإجابة عن مسألة أسبق منها وهى : هل يعنى الاستقلال التضحية بمكتسبات تاريخ الفلسفة ؟

ثالثا : نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة :

لنقترح إذن تصوراً بديلاً لطريقة التعامل مع تاريخ الفلسفة ، فالتعامل القديم لم ينتج - كما حددنا سابقاً - إلا مواقف توفيقية ، وأخرى تابعة إن الغاء العمى الفلسفى لن يتم إلا بمغامرة الإبداع أى بمباشرة رؤية الوجود ، مباشرة إنتاج النظر فى الوجود (الكون والمجتمع) ولن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين : -

أولا : التخلى عن الرؤية اللاهوتية .

ثانيا : التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدى .

إن الشرط الأول مسألة تهم الوطن (عندما يكون موطنا للإنسان) تهم أوليات ودرجات الصراع التاريخى فى الوطن العربى ، أما الشرط الثانى فيمكن توضيحه كما يلى :

إن التعامل التاريخى النقدى مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابى عاطفى ، إنه فى العمق تعامل يعى متطلبات المثاقفة الواعية والخلاقة .

وسنحاول توضيح هذا التعامل من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للألتوسيرية ، إننا لا نستطيع ممارسة أى تعامل نظرى مع الألتوسيرية كمساهمة فى الفكر الفلسفى المعاصر إلا عند مراعاة المنطلقات الآتية : -

١ - إن الفكر الألتوسيرى يشكل ظاهرة فكرية ، مرتبطة بصيرورة الفكر الماركسى فى سياق تاريخ الفلسفة (٢٠) .

٢ - لا يمكن أن يفهم ألتوسير إلا فى سياق الجدل النظرى ، والصراع النظرى بين الماركسيين الفرنسيين ، وماركسى الغرب بشكل عام ، وفى إطار ما استجد فى سياق الفكر الغربى من مناهج وأدوات نظرية .

٣ - لا يمكن أن نقرأ ألتوسير إلا فى ضوء معضلات نظرية وأخرى واقعية تواجهنا كمثقفين مغاربة ، عرب ، ينتمون إلى ما ألفنا تسميته بالعالم الثالث .

إن هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها هذه الأبعاد ، لا تغفل مطلقاً المستويات الأخرى المشكلة لبنية المشروع الفلسفى الألتوسيرى ، والمتعلقة بتفكيك واستنطاق مفاهيمه وأطروحاته .

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة فى مجلة أقلام المغربية عن ألتوسير ، وجدنا أن الأستاذ عبد الله العروى فى دراسته : «أزمة المثقفين العرب» قد قدم ملاحظات مهمة حول ألتوسير وموقفه النظرى فى سياق الفلسفة الغربية كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث ، حيث أوضح أن قراءة التوسير لماركس هى قراءة مثقف ماركسى غربى وأن القراءة اللازمة - فى نظره - لمثقف العالم الثالث ، لا يمكن أن تكون إلا قراءة تاريخية تستلهم أساسا ماركس «الأيديولوجية الألمانية» (٢١) .

خــــلاصــات :

١ - إن سيادة الفكر اللاهوتى فى جميع مظاهر الإنتاج الثقافى فى الوطن العربى ، تعنى بالضرورة ندرة الممارسة النظرية الفلسفية من حقل هذا الإنتاج .

٢ – إن استمرار التبعية لا ينتج إلا فكراً غربياً ، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا ، من تاريخ الإنسان حقاً ، ولكن هل توجد حاضر الإنسان؟

٣ – لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية بناءً على ما سبق ، أى حضور تاريخى واسع فى محيط الثقافة العربية المعاصرة ، فهى فكر نخبوى .

٤ – الخطاب الفلسفى الناشئ هنا وهناك ، رغم كل الحواجز والعقبات ، عبارة عن خطاب انتقائى ، حيث نلاحظ طغيان الشروح المبسطة ، والنقل المستعرض على حساب البناء والتعامل النقدى ، والمساهمة فى التأصيل النظرى، يعود سبب سيادة هذه الظاهرة فى نظرنا إلى غياب التعامل التاريخى النقدى مع الفلسفات التى تنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة ....

٥ – إننا لا ندعو إلى استقلال فلسفى بديل للمواقف الإتباعية بل ندعو إلى تعامل تاريخى نقدى ، تعامل يتفهم فعالية التأصيل ويستلهم بكل وعى المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة ، كما يبدى وفاءه العميق لفاعلية الإنسان النظرية ، بدون أن يغفل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (فى الداخل والخارج ، ويتطلع فى الوقت نفسه لبناء وصياغة فكر فلسفى شامل ومتعدد .

الهوامش :

تشكل هذه المساهمة مشروعاً أولياً لدراسة مطولة حول «الفلسفة العربية المعاصرة» .

١ – أنظر كتابى : - Lucien Goldmanm & Recherches Dialect
ques Page 33 - 34 Gallimard,1958
Althussar , Lire le Capital , T . T , Page: 39 - 50

٢ – يوجد نص الفتوى فى كتاب مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨٤ – ٨٥ – ٨٦ – الطبعة (٣) مكتبة النهضة المصرية .

٣ – الفكر العربى فى مائة سنة ، ص ٥٩٥ منشورات العيد المئوى ١٩٦٧ وقد اعتمد ناصيف نصار على نفس التصنيف فى مقال له تحت عنوان :

- Remanques Sue La Senaissance de La Fehilesephie dous La Cultuse Arale Cntemporaine , im , Renaissana du Mude anale ,ed, . J . Duclot 1972 , rope 331 .

٤ – يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات بالإضافة إلى خلط واضح فى المفاهيم ، نحن لانستطيع مثلاً أن نفهم ما هى أسس الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم فى تيار إسمه التيار العقلى ؟ إن مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامى الدفاعى إلا كمفهوم أشعرى ، أما المفهوم الذى يتحدد فى مؤلفات يوسف كرم القلسفية فهو إما المفهوم اليونانى وخاصة الأرسطى منه ، أو المفهوم المحدد فى التيار الفلسفى العقلانى الحديث وخاصة فى صورته الديكارتية .

نلاحظ أنه صنف الشميل فى إطار النزعة المادية ، إلا أن مراجعة متأنية لكتاباته الممهدة لمقالات بوخنر حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقعها الوضعى ، يقول شبلى الشميل فى خاتمة مقدمته لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء : «لأن الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة فى مستقبل الأيام ، فالمستقبل للعلم ، وللعلم العملى وحده» ص رقم د . ثم يقول أيضا فى الفصل الأول المعنون بـ «حول المادة والقوة» : فتكون العالم من العدم أمر مستحيل ، لا يقبله العقل ولايثبته الإختبار ، والعدم لفظة لا معنى لها » ص ٢٣١ .

٥ – انظر رفعت السعيد : تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر جـ ١ دار الفارابى ص ٧٧ – ٧٨ ..

٦ – يجب ألا ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة .. ذلك لأن الندوة التى تضمنت عمل جميل صليبا تمت فى محراب الجامعة الأمريكية فى بيروت سنة ١٩٦٦ .

٧ – انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابى ووضعية زكى نجيب محمود فى هذا البحث .

٨ – من بين مؤلفات الحبابى الأساسية نجد مايلى : الشخصانية الإسلامية من الكائن إلى الشخص – حرية أم تحرر – من المنغلق إلى المنفتح ، وقد نشرها فى البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية .

٩ – يقول الحبابى : «مأساة الوعى عند هيجل ، وتجربة القلق عند كيركجارد ، استرقاق رأس المال عند ماركس ، وتجربة الإبهام عند الوجوديين ، واللاإلتباس عند مونيايى ، والعبث عند كامو ، كله ذلك تجارب نحياها فى مستوى الشخص ، لكن رغم التحديدات التى يفرضها الانتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم الوضع الوجودى (سارتر) واعتراف الإنسان بالإنسان داخل معشر (مونيى) رغم ذلك كله توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأننا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرولوجيات التى تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى » .

١٠ – انظر ص ٩٩ من كتاب « من الكائن إلى الشخص » حيث نجد الحبابى يتحدث عن بروتاجوراس ومونيى وكانط ..

١١ – لقد كان كتاب «الزمان الوجودى» هو رسالة بدوى الجامعية والتى ضمنها خلاصة فهمه للوجودية وقد أصدره سنة ١٩٤٥ .

١٢ – من مؤلفاته عن فلاسفة الغرب : نيتشه ، شوبنهاور – الموت والعبقرية – هموم الشباب .

١٣ – لقد أنجز بدوى حتى الآن أكثر من ٦٦ مؤلفا ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته وتحقيقاته .

١٤ – انظر المنطـق الوضــعى (١٩٥١) ، خرافــة الميتـافيزيقـا (١٩٥٣) نحو فلسفة علمية (١٩٥٨) .

١٥ – «تجديد الفكر العربى» ص ٦ – ٥٠ ، دار الشروق وقد صدر سنة ١٩٧١ .

١٦ – نشرت مجلة «أقلام» سنة ١٩٧٤ عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب التوسير : «لينين والفلسفة» ، وقد أنجز الترجمة الأستاذ محمد سبيلا .

انظر أيضا الأعداد ١ – ٣ سنة ١٩٧٦ والعدد ٥ سنة ١٩٧٧ .

١٧ – صدر الكتاب من دار الطليعة سنة ١٩٧٥ .

١٨ – الاستقلال الفلسفى ص ١٢ .

١٩ – مواقف ، العدد رقم ٣٤ سنة ١٩٧٩ .

٢٠ – لنراجع مقدمة «دفاعاً عن ماركس» ، أو مقالة «لينين والفلسفة» حيث يمكن أن نتبين الطابع السجالى لفلسفة ألتوسير ، ذلك أنه يجادل واقعه النظرى والتاريخى حيث يتحدث عن غياب وعى فرنسى بالفلسفة الماركسية ، وينتقد النزعة الإنسانية ، والنزعة الاقتصادية ، ويقترح قراءة جديدة لماركس ..

٢١ – انظر هامش ٩ ص ١٦٧ ، ١٤٨ من كتاب : –

٣ - نحن والأنوار

من

أيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار

مقـــدمة

لا نريد في هذه المساهمة أن نؤرخ لمواقف الفكر العربي من فلسفة الأنوار ، بل نريد فقط الوقوف على نماذج من المواقف التي حاورت جوانب من فكر الأنوار ، وذلك في إطار محاولة أعم وأشمل هي التفكير في علاقة العربي بتاريخ الفلسفة ، من أجل أن نتمكن من معاينة أنماط التأويل التي مارسها ويمارسها الفكر العربي مع فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة .

إن ضمير نحن في عنوان هذه المحاولة يتسع ليشمل دائرة الفكر العربي المعاصر ، منذ الكتابات النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر إلى الكتابات الفلسفية الناشئة اليوم في مجال الفلسفة العربية المعاصرة .

ولا بد من الإشارة في هذا التقديم إلى أن بحثنا في كيفية تعامل المثقفين العرب مع فلسفة الأنوار ينطلق من ثلاث مقدمات نعتمدها في البحث ، وتلعب دور الموجه لأهم الخلاصات والنتائج التي نصل إليها في نهايته .

المقدمة الأولى :

نحن نسلم بوجود كثير من العسر في تمثل الفكر العربي لأطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار ، ونفسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية التي أحاطت ومازالت تحيط بالدرس الفلسفي على وجه العموم ، في محيط الثقافة العربية الإسلامية منذ عصورها الوسطى وإلى يومنا هذا . وسنبين في هذه المحاولة أن العامل العقائدي الديني لا يشكل العائق النظري التاريخي الوحيد أمام مغامرة الإبداع النظري الفلسفي في الوطن العربي ، بل إن عوامل أخرى

مثل العامل السياسى المتمثل فى تغليب آلية التحليل السياسى الظرفى فى قضايا الفكر ستضيف إلى العامل المذكور عائقاً جديداً يدعم استمرار ضمور النظر الفلسفى ، فى الفكر العربى المعاصر (١) .

المقدمة الثانية :

نستعمل فى هذه المحاولة مفهوم « الاستيعاب النقدى المركب» لدروس تاريخ الفلسفة ، ونقصد به التمثيل المركب والتركيبى المخصب لتاريخ الفلسفة ، ذلك أننا لا نتصور إمكان تمثل كل مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة فى ذاتها ، وباستقلال عن المراحل التى سبقتها والمراحل التى تلتها ، فمتابعة تاريخ الفلسفة بصورة تقليدية (شرح وتبسيط المذاهب والتيارات الفلسفية) ، كما حصل فى منتصف هذا القرن ، قد تكون مفيدة فى المستوى التعليمى ، ومستوى المعرفة بقضايا الفلسفة وتاريخها ، إلا أنها لا تمكن من حصول الاستيعاب المبدع والخلاّق ، والمطور للقضايا الكبرى التى بلورها تاريخ الفلسفة . إن التمثل الخلاّق يرادف فى تصورنا النفى الخلاق ، وهو جدلية تتيح للفكر العربى المساهمة فى الفكر الفلسفى باعتباره فكراً كونياً ، رغم ملامحه المحلية هنا وهناك .

وإذا كان الأستاذ عبدالله العروى قد وضح قبلنا (٢) ، صعوبات المثاقفة الحاصلة فى الفكر العربى المعاصر ، بحكم التراكم المعرفى الغربى المرتبط بثورات معرفية وصيرورات تاريخية طويلة ومعقدة ، فإن الاستيعاب المركب والنقدى يتيح لنا تجاوز الانتقائية والتبعية الحاصلة فى دائرة الفكر العربى ، ويمكننا من محاورة إشكالات هذا الفكر بتوسيعها وتعميق النظر فيها ، فى ضوء الخصوصيات السياسية والفكرية ذات الطابع المحلى ، فنتمكن من إعادة إنتاجها بالصورة التى تمنحها خصوبة ، وتطبعها فعلاً بالطابع الموسع لدائرة شمولها ، وتمنح فكرنا ميزة الخلق والابتكار .

المقدمة الثالثة :

أشرنا فى بداية هذا التقديم إلى أننا لن نؤرخ لفكر الأنوار فى الثقافة العربية المعاصرة ، ونريد أن نوضح فى هذه المقدمة الأخيرة ، أن متابعتنا لنماذج من كيفية تعامل الفكر العربى مع فكر الأنوار ستركز على جملة من المفاهيم الأنوارية التى وجدت لها صدى واضحا فى الفكر العربى ، ويتعلق الأمر أساسا بمفهومى «النقد» و«العلمانية» ، مع بعض الإشارات ذات التمثيلية لبعض المفاهيم والأطروحات الأخرى المرتبطة بالمفهومين السابقين ، أو المتصلة بالمبادىء الكبرى لفلسفة الأنوار .

إن الاهتمام بهذين المفهومين – نقد التراث ، والبحث فى طبيعة علاقة الدينى بالسياسى داخل إطار التفكير فى حدود مجال السياسى فى الكتابة العربية المعاصرة – يتيح لنا متابعة الكيفية التى مارس ويمارس بواسطتها الفكر العربى معالجته لإشكاليات مرتبطة بروح عصر الأنوار وفكر الأنوار .

الفكر العربى والأنوار :

بعد هذه المقدمات نريد أن نستعرض نماذج من المواقف التى بلورها الفكر العربى تجاه فلسفة الأنوار ، ونحن لا ندعى أن هذه النماذج تتصف بصفات العينة الجامعة والمانعة ، كما أننا لا نستطيع القول إنها تمثل لحظات متتابعة فى تاريخ تطور علاقة الفكر العربى بفلسفة الأنوار ، رغم مايمكن أن يوحى به تتابعهما فى الزمان .

النماذج هنا منظومات ومواقف فكرية تعبر عن حالات ذهنية داخل إطار الفكر العربى وترتبط بآليات الصراع التاريخى والثقافى الدائر فى المحيط العربى ، وهى تتعايش مع بعضها وتعبر عن حالات من تمزق الوعى العربى أمام

واقعة ، وأمام تاريخ الفكر الإنسانى . وفى إطار زمانية أوسع تتسم بالهيمنة الغربية ، كما تعبر عن جهود الفكر العربى فى مقاربة واقعه التاريخ بأساليب النظر الفلسفى .

الموقف الأول : – فى الدفاع عن أيديولوجية التنوير

يشكل فكر الأنوار واحداً من الأطر النظرية المرجعية الموجهة للأيديولوجية العربية المعاصرة . وقد بلور المصلحون المصريون والشوام فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير ، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية ، ومبادىء عصر الأنوار ، فى تطوير الفكر العربى والواقع العربى .

ومن أبرز المثقفين المتحمسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرح أنطون ، وشبلى الشميل ، وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وعلى عبدالرازق ، وطه حسين . وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة فى إنجاز تأويل إيجابى لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربى المعاصر .

فقد دافع فرح أنطون عن العلمانية ، ودعا إلى «التساهل» (٣) ، وتميزت دعوته بنزعة معلنة ومبررة . نقرأ له الفقرة الآتية ، وهى تبرز الطابع النقلى والنضالى لمواقفه من المفاهيم الأنوارية ، «فمعنى التساهل عندهم (يقصد الأوربيين) وهو المعنى الذى استعملناه له ، أن الإنسان يجب ألا يدين أخاه الإنسان ، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق (..) والإنسان من حيث هو إنسان فقط ، أى بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق فى كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى ، وحتى رئاسة الأمة نفسها . وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك ، بل من يوم يولد . فالإنسانية هى الإخاء العام الذى يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء (٤) .

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته إلى مجاراة ما كان يطلق عليه «التمدن الأوربى» باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها ، وقد وضعها فى صورة إهداء فى مفتتح كتابه «ابن رشد وفلسفته » ، لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب فى هذا الزمان . ولكننا نعلم أن «النبت الجديد» فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر ، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقاً ، ومجاراة تيار التمدن الأوربى الجديد ،. لمزاحمة أهله ، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم (٥) .

فى الشواهد المذكورة اختيارات معلنة وصريحة ، دعوة إلى التغريب ، ترى فى قيم التنوير نموذجاً فكرياً قابلاً للإقتداء بالنسخ والإستعادة ، من أجل تجاوز مظاهر التأخر الثقافى السائدة .

وفى السياق نفسه ، وبنفس الحماسة فى الدعوة يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير ، عن ڤولتير وديدرو وروسو وغيرهم ، ويبشر بالقيم التى دافع عنها هؤلاء فى دائرة فلسفة الأنوار فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . ونحن نجد فى كتاباته كثيراً من النصوص التى تمجد فلسفة الأنوار ، وتبين دورها فى تحرير الفكر العربى من قيوده الوسيطية ، ودورها فى إمكان تحرير الفكر العربى من قيوده ، يقول سلامة موسى «يهفو الذهن إلى ذكرى ڤولتير كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التى تقيد الحرية ، وتسوغ الاعتقال ، وتمنع الكتب ، وتراقب الصحف ، وتضع الحدود والسدود للعقول ، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية ، ذلك لأن ڤولتير عاش من أجل الحرية» (٦) .

داخل دائرة هذا الموقف الذى ظهرت ملامحه الأولى فى نهاية القرن الماضى ، ولم ينقطع صداه من الفكر العربى المعاصر إلى نهاية قرننا هذا ، نعثر على كتابات جديدة تحمل نفس الدعوة ، ففى بعض أعمال فؤاد زكريا (٧) ومراد وهبة نعثر على مواقف مماثلة للموقف المذكور . رغم أن محاولات المتأخرين الأحياء تتضمن كثيراً من الجهد فى الاستيعاب النظرى لأصول المفاهيم والفلسفات ، إلا أنها فى مستوى الموقف لا تتجاوز دائرة الحماسة الأنوارية المعروفة فى نصوص النهضويين المشار إليهم آنفا .

وبناء على ما سبق نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية - نصوص عصر النهضة - تتضمن كثيراً من الحماسة الأيديولوچية ، وقليلاً من النظر النقدى المؤصل للفكر الفلسفى . إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الأيديولوچية المعتمدة على قاعدة الأنوار ، ساهم فى تقليص متطلبات النظر الفلسفى فى أعمالهم .

ونستطيع أن نؤطر الدفاع الحاصل على المفاهيم الأنوارية فى الفكر العربى النهضوى ضمن سياق الملابسات السياسية التى تؤطر أطروحات الجناح المسيحى داخل دائرة المثقفين الليبراليين ، وفى إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقليات فى المشرق العربى ، إلا أن هذه الملابسات لا تفسر كل أبعاد وتجليات المنحى التغريبى البارز فى الدعوة الأنوارية المذكورة .

إن الفعل العقلى الذى يهمنا إبرازه فى هذا الموقف هو فعل الاستعادة الآلية ، الاستعادة التى تقبل أن يكون التأصيل فعلا نظريا منتهياً فى سياق صيرورة المنظومة الفلسفية الغربية دون أى إدراك للبعد التاريخى الخاص المؤطر لهذه المنظومة ، والمحدد لملامحها . فقد كان الدعاة المتنورون أمثال فرح أطون وسلامة موسى ينظرون إلى الأنوار كعقيدة . إنها فى نظرهما بديل للعقائد

والحقائق المطلقة السائدة . إن الأنوار فى فكرهما عقيدة جديدة قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظلمات ، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير ، ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار فى نصوص هذين المفكرين ، ومن يفكر فى الأنوار على منوالهما .

إن سجالهما مع ممثلى الدعوة السلفية ، لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنوارى ، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أى حسن تاريخى نقدى يمكن من إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة التاريخية والسياسية المؤطرة للحظة الأنوار فى نشأتها الأولى ، ولحظة الأنوار فى صورتها العربية كلحظة تقتضى إعادة إنتاج البناء بالنظر .

ليس معنى هذا أننا ندافع عن خصوصية ما للفكر والواقع العربيين ، بل معناه أولاً وأخيراً يتحدد فى إعطاء الاعتبار فى مجال الثاقفة والإبداع للمتغيرات الخاصة التى تساهم فى تطوير الأفكار فى الزمان ، خاصة أن المنظومة الأنوارية ترتبط بنظام الحداثة الأوربى الذى تؤطره ثورات علمية وسياسية واجتماعية غائبة عن صيرورة الأحداث فى التاريخ العربى المعاصر (٨) فكيف تستعاد الأنوار دون تفكير فى أولياتها فى الفكر وفى التاريخ ؟

الموقف الثانى : فى قصور الأنوار :

مقابل حماسة الموقف الأول للأنوار ، نعثر فى الفكر العربى المعاصر على صور فكرية متعددة فى رفض ومعاداة فكر الأنوار ، ففى نصوص النزعة الإصلاحية السلفية نجد رفضاً للأطروحات التنويرية ، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعى ، ومختلف النزعات المادية والوضعية ، كما نعثر فى النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التى تدور على فلك الأنوار ، ففى نصوص النزعة الإصلاحية السلفية نجد رفضاً صريحاً

للأطروحات التنويرية ، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعي ، ومختلف النزعات المادية والوضعية ، كما نعثر في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار ، ومن المعلوم أن النقد السلفي للفكر الأنواري يندرج في إطارالموقف السلفي من الغرب ، وتؤطره ملابسات تاريخية ظرفية تبرر معاداة الغرب باعتباره قوة استعمارية مهيمنة .

إن إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة والسياسة ، دفع بعض النخب المثقفة في الوطن العربي ، وضمن دائرة العالم الإسلامي إلى إبراز مقومات تراثية ضد فكر الآخر المستعمر والمهيمن ، فتم النظر إلى فكره باعتباره فكراً هداماً ، ولم يتمكن دعاة الحركة السلفية من إدراك تعددية الغرب في التاريخ والثقافة والسياسة ، فانتقدت الأنوار في سياق نقد الفكر الغربي ، دون أي محاولة لفهم مختلف الأبعاد التحررية والعقلانية الثاوية وراء فلسفة الأنوار ومشروع الأنوار ، وباستثناء التبرير التاريخي المؤطر لموقف السلفيين من الغرب، لانجد في نصوصهم أي محاولة في تأسيس موقف نظري نقدي من فلسفة الأنوار ، وغالباً ما كان يتم في نصوصهم هجاء الأنوار أكثر من نقدها بأساليب النقد الفلسفي ، وهذه مسألة واضحة في نصوص الأفغاني وسيد قطب .

إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي يكشف عن عدم تكافؤ الحجج في الخطاب ، وهذه مسألة واضحة في «رسالة الرد على الدهريين (٩)

ورفض التقدم مسألة مكشوفة في نص «المستقبل لهذا الدين» (١٠) يقول الأفغاني : « والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (ڤولتير وروسو) هي التي أضمرت نار الثورة الفرنساوية المشهورة ، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها » (١١)

وفى إطار المواقف المذكورة نجد محاولة للأستاذ حسن حنفى ، وهى محاولة تتميز بجهدها المتميز فى استيعاب فلسفة الأنوار ، ومجادلة أصولها وأبعادها فى ضوء إشكالات ترتبط بصيرورة تاريخ الفلسفة ، كما ترتبط بملابسات التاريخ العربى المعاصر .

ولابد من الإشارة بأن محاولة حسن حنفى التى سنحاول عرضها - كنموذج معبر عن الموقف الثانى ، تتميز بكونها محاولة منجزة من طرف باحث يشتغل بالفلسفة وتاريخها ، وهى تحاور النص الأنوارى من الداخل ، وتحقق إلى حد بعيد مبدأ تكافؤ الحجج ، أثناء رسمها لحدود ومحدودية الأنوار ، وفى أفق رفض معلن لفلسفة الأنوار ، نظراً لإخفاقها التاريخى ، وذلك رغم التناقضات الكبيرة التى تثيرها تحليلات ومواقف حسن حنفى فى دائرة البحث فى فلسفة الأنوار ، وفى دائرة جهوده الفلسفية الأخرى المرتبطة بمشروعه فى النهضة الفكرية والإصلاح العقائدى .

سنعتمد فى تقديمنا لموقف حسن حنفى من الأنوار على الفصل الذى كتبه فى مقدمة ترجمته وتعليقه على كتاب لسنج «تربية الجنس البشرى» (١٢) ، وهو بعنوان «فى حدود فلسفة الأنوار» (١٣) ، وقد كتبه حنفى بكثير من الكثافة فى التعبير ، والإيجاز فى العرض ، ففى هذا النص نستطيع أن نتبين ملامح لتأسيس رفض فلسفى لفكر الأنوار ، وفى هذه المسألة بالذات نجد عند حسن حنفى ما نعتبر أنه ظل مفقوداً فى النصوص السلفية الرافضة للغرب ، ولمشروعه الفكرى والسياسى على وجه الإطلاق .

يقوم الباحث فى الفصل المذكور بعرض نقدى لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار ، فيبرز التناقض الحاصل بين مقدمات ونتائج هذه المفاهيم ، فى

سياق تطور الفلسفة الغربية ، لافتاً النظر إلى المفارقات المترتبطة عن المبادىء والمفاهيم وصيغ تمظهرها فى التاريخ .

أما المفاهيم التى حاول بواسطتها توضيح هذه التناقضات ، فهى العقل والحرية ، التقدم ، الأمة ، الفردية ، الشمول ، الإنسان .

وقد أبرز بصورة اختزالية كيف أن العقل أداة التنوير ودعامته الكبرى ، لم يعد اليوم يقوم بوظيفته كما بلورتها فلسفة الأنوار «فقد تخلى عن وظيفته التحريرية للوجدان والتصوف ، وأصبح خاضعاً لتحكم الألة وحسابها» (١٤) .

أما الحرية فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار ، وباعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان «من كل صور القهر والطغيان الدينى والسياسى (١٥) وتحولت اليوم إلى حرية عابثة « تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبر عن غائيته » (١٦)

كما وضح أيضاً أن مفهوم التقدم – وهو من المفاهيم المركزية الناظمة لفكر الأنوار – قد انتهى فى الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الحديث «عن المحنة والاحتضار والمأساة والضياع» كما انتهى مفهوم الفردية الذى كان يشكل أكبر رد فعل على المؤسسات الدينية ، إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان ، حيث فقد الوعى الأوربى فى حكمه على التاريخ حياده ، ولم يستطع تجاوز حدوده»(١٨) .

إن الخلاصات التى وقف عليها حسن حنفى عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار ، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار ، فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية ، ويثبت فى الوقت نفسه فى نهاية تحليله الانشطار والتمزق الحاصل فى بنية هذه المفاهيم ، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة ، الغربية فى علاقته بالتاريخ العام ، إلا أنه أثناء العرض والتحليل لا يقرأ تحولات المفهوم الفلسفى الأنوارى بصورة تاريخية إيجابية ونسبية ، قدر ما يتناولها من خلال رؤية مسبقة تقضى به إلى النتائج التى يتجه منذ البداية نحو الدفاع عنها .

نحن نقف هنا على نموذج للقراءة السلفية الساعية إلى إثبات قصور الأنوار لمصلحة الاختيار الفكرى السلفى ، الذى لا يجد أى حرج نظرى فى مطابقة مبادئ الإسلام بمبادئ فلسفة الأنوار ، وإعلان مطلقية أنوار الإسلام الأبدية والخالدة ، يقول الباحث : « تلك هى حدود فلسفة التنوير وربما أيضاً حدود المثالية الغربية بوجه عام ، لم تستطع أن ترفع الوعى الأوربى وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين (....) وربما يوجد شعور حضارى آخر قادر على الحفاظ على مثل فلسفة التنوير يكتمل الوحى فيه ، ويحقق غايته ، ويكون قادراً على إطلاق فلسفة التنوير فى الفكر والواقع على السواء .. وهو شعورنا نحن الذى أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرنا باكتمال النبوة وانتهاء مراحل الوعى ، وبالتالى نكون نحن هم ممثلى هذه الإنسانية الجديدة (١٩) .

واضح من الفقرة السابقة أن قصور فلسفة الأنوار يعوض بكمال العقيدة الإسلامية المكتملة بالوحى ، وفى هذه المسألة بالذات يصبح موقف حسن حنفى نموذجا للحجاج الفلسفى الرافض لمبادئ الأنوار الأوربية والمبشر بالأنوار الإسلامية ، ويمكن أن نقول إن الحركة السلفية قد أسست بهذا النص رفضها الفلسفى لفلسفة الأنوار فى مستوى سياق التحليل ومعطياته ، ولم تعد ترفض غرب الأنوار باعتباره نموذجاً للصليبية الجديدة ، والنصرانية المخاصمة أبداً لدار الإسلام ، إلا أن هذا النقد فى خلاصاته الكبرى يظل محكوما كما بينا برؤية قبلية تفضى إلى رفض الأنوار .

وفى إطار الجدل الفلسفى الخالص نستطيع أن نواجه هذا الموقف انطلاقًا من كونه يغفل ويتغافل مقدمات فكر الأنوار ، فلا يمكن أن تصبح نقائض الأنوار بديلاً عن الأنوار ، ذلك أن عقلانية الأنوار تشكل قطيعة مع «عقلانية» الخطاب الدينى (٢٠) .

كما أن الفلسفة السياسية المؤسسة فى إطار المبادئ العامة لفلسفة الأنوار تؤسس مفاهيمها فى إطار نقد ونقض مفاهيم ودعائم سلطة الدين فى مظاهرها الكنسية والكهنوتية ، والأخلاق الإنسانية المستخرجة من روح الأنوار تروم وضع الإنسان فى مركز الكون مقابل التصورات الدينية التى تضعه فى سلم مراتبى مخالف لسلم المراتب كما صاغتها فلسفة الأنوار .

فالمسلمات المذكورة تؤسس فلسفة وسياسة وأخلاق متميزة عن مبادئ العقائد الدينية ، ولايمكن وصل هذه بتلك إلا فى إطار منظور أيديولوجى لا يعير أدنى اهتمام لمسألة تماسك أصول ومبادئ العقائد الفلسفية والدينية .

و من سياق العرض السابق نعتبر أن موقف حسن حنفى يغذى الأطروحة السلفية المناهضة للغرب ، ولغرب الأنوار بالذات ، وهو يقدم نموذجاً لقراءة تنظر إلى مجمل إنتاج تاريخ الفلسفة باعتباره دون مستوى مبادئ الرسالة السماوية ، وفى هذه المسألة بالذات يتخلى عن تاريخية قراءته لمصلحة دعوة تبشر بمثل «التنوير الإسلامية» ، وهذه مسألة قابلة للجدل ليس فقط فى سياق الفكر المناهض للفكر السلفى ، بل فى دائرة الفكر السلفى نفسه .

الموقف الثالث : نحو توسيع المكتسبات الفكرية لفلسفة الأنوار :

تبينا فى الموقفين السابقين ، أسلوبين فى التعامل مع مكتسبات فكر الأنوار ، الأسلوب التغريبى الداعى استيعاب فكر الأنوار باعتباره فكراً مطابقاً لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة ، وباعتباره وسيلة من وسائل بلوغ عتبة الحداثة (٢١) والأسلوب الرافض بمختلف صيغه ، سواء منها الصيغ القطعية المتجاهلة لأوليات هذا الفكر ، أو الصيغ المجادلة فى صلاحيات أفكار عصر التنوير داخل محيطها التاريخى الخاص وفى إطار المجال التاريخى الإنسانى العام .

وفى كلا الأسلوبين نستطيع أن نتبين الطابع الجدالى المؤطر بظرفية تاريخية متميزة بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة ، فمن المعروف أن زمن المثاقفة الحاصلة فى العالم العربى منذ منتصف القرن الماضى وإلى يومنا هذا قد اتسم طغيان الهيمنة الغربية فى مختلف مجالات الوجود المجتمعى ، فى الاقتصاد والسياسة والتقنية ، وكان لهذه المسألة أثرها القوى فى المستوى الفكرى ، مما ولد مواقف فكرية حادة ومتقاطعة ، كما ولد الانتقائية والازدواجية وهما ملمحان بارزان فى الخطاب العربى المعاصر ، إلا أننا نلاحظ أن الفكر العربى قد اتجه فى العقدين الأخيرين إلى إعادة إنتاج فكر الأنوار بطريقة تتميز عن الموقفين السابقين ، وذلك بعد انطفاء لهيب المعارك الظرفية التى أشعلتها نصوص على عبد الرازق وطه حسين فى العقد الثالث من القرن العشرين (٢٢) .

ولا بد من التوضيح هنا بأن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم فى إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم فى الفكر العربى والواقع العربى ، إلا أن الاستعادة الجديدة تتسم بمحاولات بارزة فى تقليص المحتوى الأيديولوجى الظرفى ، لمصلحة قراءة تتوخى ما أمكن الوقوف على الروح الفلسفية الثاوية خلف البيانات الأيديولوجية المتحمسة للأنوار .

وإذا كان من المؤكد أن النص الأنوارى من ڤولتير ، إلى روسو ، إلى كانط إلى ديدرو ، قد تميز بكثير من التنوع فى أطروحاته ، من الجذرية إلى التوفيقية ، فإن صداه فى الفكر العربى منذ متنورى بدايات القرن العشرين ، إلى المتنورين الجدد ، ستتسم بنفس التنوع ، وتعرض أمامنا مواقف تتفاوت فى طابعها الراديكالى ، وتتراوح بين الموقف المتصالح مع المعطي التاريخ كما هو ، إلى الموقف الساعى إلى ممارسة النقد الجذرى دون أى حساب تاريخى ظرفى ، لرسم طوبى ممكنة التحقيق نظراً وممكنة التحقق فى الواقع رؤية وأملاً ..

نستطيع أن نتبين ملامح هذه الاستعادة فى العناية الخاصة التى أصبح يوليها الفكر العربى اليوم لمفهوم النقد ، كما نستطيع أن نتبين ذلك أيضا فى الجدل السياسى المؤسس لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان .

إن مشاريع نقد التراث المتبلورة فى حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم ، تؤشر على توجه فكرى متشبع بروح فلسفة الأنوار ، ويتجلي ذلك فى المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظمات الفكرية التراثية ، للوقوف على أبعادها ، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية .

ففى الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد عابد الجابرى (٢٣) ملامح مشرقة للبعد الأنوارى فى فكرهما ، رغم تنوع نتائج أبحاثهما ، إن اعلاءهما من شأن التوجه العقلانى النقدى فى مقاربة الظاهرة التراثية يساهم فى تأسيس جدل عقلانى حول الذات والتراث ، ويمهد السبيل نحو الوقوف على بنية العقيدة فى تاريخيتها .

صحيح أن توجهات محمد أركون فى البحث أكثر جذرية وأن أبحاث الجابرى مُوجهة بالهاجس السياسى (٢٤) ، بكل مقتضياته التاريخية ، إلا أنهما يساهمان معاً فى توسيع مساحة التنوير الفكرى فى الفكر العربى ، كما يساهمان فى بلورة تقاليد البحث العقلانى فى قضايا التراث .

إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم فى إنشاء جدل يتوخى التحرر (٢٥) ورفع القصور الذاتى المطمئن إلى سقف عقائدى غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل ، ومن هنا إلحاح الجابرى فى مشروعه النقدى على ضرورة تدشين عصر تدوين جديد ، يتيح لنا كسر بنية العقل العربي السائد ، ويجعلنا نساهم فى إغناء وتوسيع دائرة العقل الكونى فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد ، بل

من أجل التحـرر ممــا هو مميت أو متخشب فى كيـاننا العقـلى وإرثنـا الثقــافى (٢٦) .

أما محمد أركون فإنه يروم داخل دائرة المسعى النقدى المذكور بلوغ المقاصد الآتية :

– تجاوز المركزية الأوربية

– تحطيم التفرد اللاهوتى

– بلورة بحث علمى ينطلق من اعتبار أن الوحى والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث (٢٧) .

ومن الواضح أن المسعى النقدى الموجه لأعمال هذين المفكرين لا تؤطره المرجعية الأنوارية فى صورتها المعهودة كأصل ، (فلسفة القرن الثامن عشر ، أو فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوربية المؤولة كتمهيد لفلسفة الأنوار) بل إن مرجعيتهما الفكرية تضيف إلى دروس الأنوار ، الجهود المنهجية المتطورة التى بلورتها الفلسفة المعاصرة ، وبلورتها علوم الإنسان ، وهى جهود لا يمكن إغفال قاعدتها الأنوارية المتمثلة فى إمكانات الإنسان اللامحدودة فى المعرفة ، والمتمثلة أيضاً فى الإقـرار بإمكـان معرفة كل ما له علاقة بالإنسـان والطبيعـة بمعايير وضعيـة ، مـع نقـد شـديـد للمـعـارف ذات النصـية ، وخـاصة المعــارف الوسطـوية اللاهوتية .

إن درس الأنوار فى قراءتهما للتراث العربى الإسلامى يتجاوز فضاء الأنوار المشحون بنموذج من نماذج الصراع التاريخى الحاصل فى أوربا منذ محدد ، وهو درس يستجيب فى نظرنا لروح الأنوار التى ما تزال تسرى فى كل فكر يعتمد أوليات الأنوار الكبرى المتمثلة فى الإعلاء من قيمة الإنسان ، وفى الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية ، وفى التشبث بالحرية ضد كل قيم القهر

والاستبداد والطغيان ، وفى تصور للطبيعة يقضى بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقل فى إطار الجهد الإنسانى ، الجهد الذى ما يفتأ يطور أساليب نظره للكون ، فى سياق الصورة التى يرسمها تاريخ العلم المعاصر.

ولعلنا نستطيع أن ندرك فى أبحاثهما استيعاباً نقدياً لصيرورة تاريخ الفلسفة ، فلم يعد النقد فى أعمالهما يتصف بعلامات النقد الفولتيرى للمسيحية وتراثها ، بل إنه يستوعب روحه ضمن تمثله للمستجدات الفلسفية التى وسعت مفهوم النقد الأنوارى ومكنته من أسلحة نظرية جديدة مواكبة للتحولات المعرفية العامة ، والمعطيات التاريخية والاجتماعية المحلية (٢٨) مما أنتج محاولات فى النقد متجاوبة مع معطيات درس فلسفة الأنوار ، ومتجاوبة فى الوقت نفسه مع معطيات درس فلسفة الأنوار ، مما أنتج محاولات فى النقد متجاوبة فى الوقت نفسه مع بعض دروس الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر ، عموماً وعالمياً .

أما فى المسائل السياسية المتعلقة بالدفاع عن بعض القيم الليبرالية ، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان ، فإن الجهود الفكرية التى بذلها العروى فى الدفاع عن دروس الحداثة المتشبعة بالأنوار قد ساهمت فى بلورة دعوة سياسية تاريخانية ، مستوعبة لأهم دروس الأنوار فى المجال السياسى أما الجهود الفكرية التى ما فتئت تبذل فى هذا الباب ، فإنها تنبئ بإمكان تبلور فلسفة سياسة عربية قادرة على التفكير فى متطلبات حاضرنا .

إن ما يميز الكتابة السياسية المتشعبة بفكر الأنوار اليوم عن الكتابات السياسية النهضوية ، هو عدم اكتفائها بالتبشير بقيم ومبادئ الأنوار ، إنها تتميز بتفكيرها فى الأنوار والفرق كبير بين استعادة التبشير واستعادة التفكير .

ومن الأمثلة الواضحة على الاستعادة المفكرة فى فكر الأنوار ، ما كتبه ويكتبه محمد أركون عن مفهوم العلمانية ، فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكر فيه علمانية أوربا فى عصر الأنوار ، وذلك انطلاقــا من المتغيرات الفلسفيــة والإنتربولوجية الــتى لحقــت مفــاهيم السلطة والمقدس ، والعقل والأسطورة ، ومعناه أن الدفاع عن العلمانية أبحاثه لا يتخذ صورة استرجاع منجذب لنص مؤطر بحرفية منحلة فى الفكر والسياسة ، بل إنه يتخذ شكل جهد فى النظر يتوخى إعادة صياغة حدود المفهوم من أجل تطويره وجعله أكثر مطابقة للظرفية التاريخية الجديدة سياسياً وفلسفياً (٣٠) ومن المعلوم أن قوة أى فلسفة لا تقاس فقط بالمفاهيم التى تبدعها ، بل تقاس أيضا بالمفاهيم التى تجدد معانيها وتاريخ الفلسفة أكبر شاهد على ما نقول .

ونحن نعتقد أن العناية بمفهوم التسامح ، وفتح نقاش حوله وحول ضرورته فى تدعيم قيم النقد والحوار ، ويقلص من سيطرة الفكر النصى والأفكار القطعية، مما يساعد على إبراز نسبية القيم وتاريخيتها ، فيكون مفهوم التسامح بالإضافة إلى مفهومى النقد والعلمانية مناسبة لرفض الوثوقية فى الفكر ، والواحدية فى الرأى فى مجال السياسة .

هناك إذن أكثر من مجال نظرى يساعدنا على تعميق الوعى بالأنوار فى حياتنا العقائدية ، ووجودنا السياسى ، وذلك دون أن نكتفى بالتبشير بقيم التنوير «الأولى» ، ونحاول تعميمها كما لو كانت نصا عقائديا مغلقاً يعلو على الزمان .

إن الآلية العقلية التى وجهت تعامل المثقفين النهضويين مع فلسفة الأنوار، لم تعد آلية مناسبة لواقعنا الراهن ، وربما تطلب وجودنا التاريخى أساليب فى النقد والمواجهة لكل ظلمات حاضرنا ، أقوى وأصلب من الأدوات التى أنتجها عصر الأنوار فى القرن الثامن عشر ، وإذا ما كنا نعتقد بأن النضالات لا تزال

مستمرة فى أوربا فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ، وفى تعزيز قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، أدركنا صعوبة الاختيارات التى نحن بصدد مواجهتها فى الوطن العربى ، فمعاركنا مركبة ، وجهودنا الفكرية تملك نفس الصفة ، ما دام وجودنا الثقافى مؤطر بثقافات تملك رصيداً معرفياً نحن مطالبون بتعلم منطقه ، لنتمكن من معاصرته ، ومجادلته بالصورة التى تعمق وعينا ، وتسعفنا بالمساهمة فى تطوير وإغناء تاريخ الفلسفة .

* * *

تعكس المواقف المذكورة جهوداً فكرية متواصلة فى استيعاب دروس فلسفة الأنوار ، ويبدو من سياق عرضها أننا أمام إرهاصات فكرية تنبىء بإمكان تبلور جهد فلسفى عربى فى استيعاب الأنوار (١٣) . ونحن نعتقد أن الوفاء لقيم الفلسفة يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أى احتراس نقدى ، ولا إلى رفضها بإسم الدفاع عن هوية عمياء ، وأصالة مطلقة . بل إلى التفكير فيها بالسلب ، ما دمنا نسلم بإيجابية روحها ، ومطابقة مبادئها لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة ، فلنعد النظر إذن فى أصولها ، فى إخفاقاتها ، فى نتائجها فى التاريخ والسياسة والفلسفة و لنعد النظر فى كل ذلك بالصورة التى تتيح لنا تأصيل النظر الفلسفى فى دائرة الفكر العربى المعاصر ، وهو أمر يمكننا فى حالة تحققه ، من الانتقال من أيديولوجية التنوير إلى فلسفة الأنوار .

الهوامش :

١ – انظر توضيحاً لهذه المقدمة فى محاولتنا : الفلسفة والهاجس السياسى ، فى عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية ضمن هذا الكتاب .

٢ – عبدالله العروى ، مفهوم الحرية ص ٣٦

٣ – فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ضمن مؤلفاته الفلسفية ، ص ١٤١ دار الطليعة ١٩٨١

٤ – نفس المرجع ص ١٤١ – ١٤٢

٥ – نفس المرجع ص ١٣١

٦ – سلامة موسى ، هؤلاء علمونى ص ٢٣ ط ١٩٦٥ سلامة موسى للنشر والتوزيع .

٧ – راجع مقالة فؤاد زكريا / فى قضايا فكرية ع . ٨ / ١٩٨٩ وهى بعنوان : (العلمانية ضرورة حضارية» .

٨ –, Gean - marie Domininach , Approches de la modernité page 7 - 8 .

٩ – جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ب – ت .

١٠ – سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين دار الشرق ١٩٧٨ ، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس إثبات جاهلية القرن العشرين .

١١ – رسالة الرد على الدهريين ، ص ١٦٢ مرجع مذكور .

١٢ – لسنج ، تربية الجنس البشرى ، ترجمة وتقديم حسن حنفى دار التنوير ١٩٨١.

١٣ – نفس المرجع ، ص ١٠٩ – ١١٧

١٤ – »» »» »» ١١٣

١٥ – نفس المرجع ، ص ١١٣

١٦ – » »   » »   » »

١٧ – » »   » »   » » ١١٤

١٨ – » »   » »   » »

١٩ – » »   » »   » »

٢٠ –,Jenn - Marie Dominach , Approches de la modernite´
page : 16 - 17 - 18 .

٢١ – يمكن مراجعة المبادىء العامة لفلسفة الأنوار ضمن مؤلف :

Ernest Casoier : la philosophie des lumie´res , Ed : Fayard paris 1970 .

٢٢ سلامة موسى ، ما هى النهضة ص ١٠٨

٢٣ – نحن نشير هنا إلى المحاكمة التى تلت صدوركتابى «الإسلام وأصول الحكم» ، لعلى عبدالرازق ، وكتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين ، ويمكن مراجعة وثائق المحاكمة الأولى ضمن ملحق كتاب «الإسلام وأصول الحكم» تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ . كما يمكن مراجعة الفصل الذى خصصته عفاف لطفى السيد عن العواصف والتيارات الفكرية فى مؤلف : «تجربة مصر الليبرالية» ص ٣٢٥ – ٣٦٥ المركز العربى للبحث والنشر القاهرة .

٢٤ – نحن نشير هنا إلى مؤلفات الأستاذ الجابرى «نقد العقل العربى» وقد صدر فى ثلاثة أجزاء ، وكتاب الأستاذ محمد أركون «نقد العقل الإسلامى» ويمكن مراجعة قراءتنا لهذين الكتابين فى «مشروع النقد فى قراءة التراث» حول التكامل فى أعمال محمد عابد الجابرى ومحد أركون ضمن هذا الكتاب .

٢٥ – راجع بحثنا : الفلسفة والهاجس السياسي داخل هذا الكتاب .

٢٦ – راجع تقديمنا المفصل لكتاب «نقد العقل الإسلامى» لمحمد أركون فى مجلة «الفكر العربى – المعاصر» ع ١٩٨٦/٣٧ ص ١١٤–١١٩ .

٢٧ - تكوين العقل العربى ص ٧ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ .

٢٨ - Mohamed Arkoun , pour une critique de la raison islamique , Ed : Maison neuve et larose paris 1984

٢٩ - Mohamed arkoun , positivisme et traditions dans . une perspective islamique , le kemlisme , in Dioge´ne N= 127 Gallimarol 1984 , Page 95 .

٣٠ - راجع بحثنا : درس العروى ، حول المشروع الأيديولوچى التاريخانى فى كتابنا «التأويل والمفارقة» المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٧ ص ١٢٥ - ١٥١ .

٣١ - نفس المرجع السابق ص ٩٨ - ١٠٧ .

٣٢ - يمكن تبين البعد التأصيلى فى النظر إلى قضايا الديمقراطية فى الفكر السياسى العربى فى ندوة «أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى» التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ونشرت فى كتاب بنفس العنوان سنة ١٩٨٤ ضمن منشورات المركز كما يمكن مراجعة مناقشتنا لأعمال هذه الندوة فى كتابنا : التأويل والمفارقة ص ٥٥ - ٧٥ - مرجع مذكور .

٤ ـ صعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم
فى نقد قراءة الطيب تيزينى وحسين مروة للفلسفة الإسلامية
محاولة إبستمولوجية

(١)

١ - إذا انطلقنا من التسليم بأنه أن الأوان للتفكير فى صياغة منظومات التأويل (١) ، وإنتاج المعنى ، المنجزة فى مجال البحث التاريخى بمعناه الواسع ، فإن هذه المسألة تزداد إلحاحاً ، نظراً للتداخل الكبير الذى ما فتئ يحصل بين مجالات البحث التاريخى ، والبحث فى مختلف العلوم الإنسانية على وجه العموم.

وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج ، وأدواتها المفهومية ، والمصطلحية ، وقوانينها ، فى مجالات المعرفة المختلفة ، مسألة إيجابية ومخصبة (٢) ، فإن الاستمرار فى إنجاز عمليات النقل المفاهيمى ، تقتضى أن نتوقف بين الحين والأخر ، لمسألة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية ، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية ، والإبستمولوجية ، التى تتولد عن عمليات النقل والاستعارة .

تزداد أهمية هذه المسألة - التقصى الإبستمولوجى - عندما نعرف أنه بدأت ترتفع فى السنوات الأخيرة ، فى مجال العلوم الاجتماعية بالذات ، مسألة حدود المناهج ، وحدود القوانين والمفاهيم ، فى بناء الظواهر المدروسة ، من منظور تطغى عليه الحماسة الأيديلوجية الداعية إلى خصوصية أصلية (٣) . مما يجعل البحث الإبستمولوجى ، مطلباً تقتضية ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير ، وذلك من أجل المساهمة فى ابتكار القوالب المنهجية ، والنماذج النظرية الملائمة ، والمطابقة للظواهر موضوع البحث . وهو ما يعنى أساساً مباشرة حوار ثقافى خلاق ، حوار يسلم بأن منطق الجغرافية ، والتفرد العرقى ، لا يقدم البحث العلمى ، شريطة ألا نكتفى بالنقل الناسخ بدون حساب ، ونساهم فى

الإبداع ، والإنشاء ، والتأصيل النظرى . ولا شك فى أن هذه الممارسة الإبستمولوجية شاقة ومعقدة ، إلا أن المشاركة فيها بواسطة إنجاز أبحاث جزئية متعددة ، تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية ، فى سبيل وضوح ملامح وجود المفاهيم ، ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج ، التى نستعين بها فى فهم الظواهر والأحداث والأفكار .

ضمن هذا الإطار ، نريد أن نقدم مساهمة أولية فى باب تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج ، فى مجال قراءة التراث العربى الإسلامى ، عسى أن نتمكن من تدارك التكرار اللامجدى ، والنسخ الأعمى ، ونساهم فى نهاية التحليل فى الدفاع عن مبدأ المثاقفة المنهجية المعرفية ، داخل دائرة الأبحاث العلمية ، من أجل مزيد من توليد المعانى والرموز فى أفق نظرى بلا حدود .

٢ – سينصب اهتمامنا ، فى هذا البحث ، على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها فى مجال دراسة التراث الإسلامى . وإذا كان الأستاذ عبدالله العروى ، قد أبرز فى مقالته «الماركسية اتجاه الأيديولوجية الإسلامية» (٤) أهمية تعريب المفاهيم الماركسية ، بترجمتها الفعلية فى دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا ، فإن الدراسات التى سنهتم بمساءلة طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية ، تندرج فى هذا الإطار ، إطار ترسيخ مفاهيم الفلسفة الماركسية فى الفكر العربى المعاصر .

يرمى بحثنا إلى الإجابة عن سؤالين أساسيين هما :

ماهى حصيلة قراءة كل من الطيب تيزينى وحسين مروة للفلسفة الإسلامية ؟ .

ثم ما هى طريقة تعامل هذين الباحثين مع الأدوات المنهجية التى استعانا بها أثناء إعادة ترتيبهما لمحاور ، وقضايا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ؟

نريد إذن فى ضوء محاولة الإجابة عن السؤالين السابقين أن نفكر فى مسألة إبستمولوجية مهمة تتعلق بنمط الاستعارة المفاهيمية المنتجة ، ونقصد بذلك التفكير فى عملية توظيف المفاهيم ، ونتائج هذا التوظيف المعرفية العامة ، والإبستمولوجية الخاصة .

يتعلق الأمر إذن ببحث يتوخى غاية إبستمولوجية . وفى سبيل هذه الغاية يقارب نصوصاً ومفاهيم محددة ، وذلك من أجل مراكمة أبحاث جهوية متعددة ، تتيح لنا تعميق التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، لنتمكن فى مجال التأريخ للفكر الإسلامى ، من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها المفهومية ، ونعمق مجال الدرس ، وأساليب الدراسة .

ولابد من الإشارة فى نهاية هذا التقديم إلى أن المسألة التى نرومها ليست سهلة تماماً ، وذلك لأن متابعة عملية التأريخ فى بعدها المنهجى ، مسألة فى غاية التعقيد ، خاصة أنها تفترض وعياً مركباً ، وعياً بمادة التأريخ ، (المدارس والإتجاهات الفلسفية) ، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية ، الموظفة بغاية استعادة التراث ، (أهم المفاهيم التى تشكل نسيج المادية التاريخية) .

(٢)

١ - لقد أصدر كل من الأستاذ الطيب تيزينى ، والأستاذ حسين مروة ، مؤلفاتهما حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية فى السبعينيات ، ودشنا عن طريق هذا الصدور بداية جديدة فى التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية . وقد حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا ، بل مارسا أيضاً تصفية حساباتهما بصورة جذرية ، مع الكتابات السابقة عليهما ، ابتداءً من

الكتابات الوسيطية ، المتمثلة فى مصنفات المذاهب والفرق والطبقات ، إلى كتب المحدثين ، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبدالرازق ، وإبراهيم مدكور ، وعلى سامى النشار ،، وكذلك كتابات بعض المستشرقين . مقابل ذلك امتازت كتابتهما بالدفاع عن منهجية جديدة ، فى قراءة التراث الفلسفى الإسلامى ، بالإضافة إلى تحديدهما ، لمنطلقات سياسية جديدة ، هى التعامل مع هذا التراث .

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة ، ما بدأه مصطفى عبدالرازق (٥) ، من ضرورة اتخاذ موقف من التراث ، ومن الماضى ، لمواجهة معضلات الحاضر ، ومعهما أيضاً نتابع درجات تطور الوعى المنهجى ، فى مقاربة الفلسفة العربية الإسلامية .

لن نفصل القول فى الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملها مع التراث ، فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا . إننا سنهتم بالدرجة الأولى بأسلوب تعاملهما مع الجهاز المفاهيمى ، الذى يسلمان بنجاعته النظرية ، والتاريخية ، فى تناول موضوع دراستهما – التراث الفلسفى الإسلامى – كما أننا لن نقدم محتوى أعمالهما ، ولو فى صورة مختزلة ، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالهما ، متابعة وإلمام القارىء بخلاصاتها ، وهذا لا ينفى أن عملنا يتضمن بعض الإشارات المقتضبة إلى نتائج هذه الأعمال ، بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة ، وليس بغاية التلخيص والعرض الخالص .

لابد من الإشارة فى هذا السياق ، إلى أننا لا نجادل فى أهمية مؤلفات هذين المفكرين ، سواء بحكم ظرفيتها ، (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام ، (الاختيارات السياسية للمؤلفين) ، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث ، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى . إننا لا نقلل من قيمة الإعتبارات السابقة ولكن من داخل الإيمان بأهم مبادئها – التى أصبحت ملكاً

معرفياً مشاعاً - نمارس قراءة تتوخى إعادة النظر فى الأسلوب اليقينى ، والقطعى ، الذى طغى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية ، فى روحها ومفاصلها المنهجية .

٢ - نجد فى كتاب الطيب تيزينى الرئيسى (ومشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامى فى العصر الوسيط» (٦) ، مقدمة تحت عنوان : «على طريق الوضوح المنهجى» (٧) ، وهى مقدمة تصرح بوجهة الدراسة والمشروع ، وتحدده فى البحث فى الفكر الفلسفى الإسلامى المادى ، كما توضح منطلقات الباحث فى التاريخ ، حيث يسلم «بوحدة التاريخ الإنسانى» ومبدأ «النمو الذاتى للتاريخ» (٨) . وأثناء عرض الباحث لموضوع بحثه ، ومنطلقاته فى هذه المقدمة ، نكتشف طريقة غريبة فى الكتابة ، فهو يلوح بمفهوم «العلم» ومفهوم «المنطق اللاتاريخى» (٩) ، بدون أى حصر أو تدقيق منهجيين ، وبدون أى إحالة تشير إلى الإطار المرجعى ، الذى يفكر الباحث انطلاقاً منه ، أو بواسطته ومن خلاله .

أما ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية ، التى سبقت أعماله ، فإنها تركز على نفى قيمة هذه المحاولات ، من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة ، فى قراءة التراث (١٠) . وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير «من التراث إلى الثورة» (١١) ، نعثر على ما يسميه «دليل عمل منهجى عام فى البحث التراثى» (١٢) ، وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها حسب تعبيره «آلة علمية» (١٣) .

أما فى كتاب حسين مروة «النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية» (١٤) ، فإننا نجد نفس المشروع ، وفى إطار مقدمة منهجية طويلة ، نعثر على موجهات التأريخ وأسسه ، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التوجه السا[illegible]ى ،

والمناهج الاستشراقية ، والمناهج التاريخية اللاجدلية ، حيث ينتقد نماذج من المؤلفات السابقة ، ويدعو إلى تبنى تطبيق مفاهيم المنهج المادى التاريخى ، الذى يكفل وحده بالمفرد ، معرفة مراحل تاريخ الفلسفة ، ويساعدنا على كشف المحتوى المادى التقدمى للفلسفة الإسلامية (١٥) .

تتجه المقدمات المنهجية - التى قدمناها بشكل مختزل فى الفقرات السابقة - فى الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة فى البحث . وإذا كنا نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث - رغم أن التقليد يضعها فى البداية ، فى المقدمة - فإننا نشك فى أن مقدمات أبحاث تيزينى ومروة قد وضعت بعد الانتهاء من أبحاثهما ، وذلك لأنها لا تستثمر مجهود عمليات البحث ، ولا تحيل إلى صعوباته ، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة من هنا فقرها الإبستمولوجى (١٦) .

وإذا كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمى فى مجالات المعرفة المتنوعة ، تتيح للدارسين إمكان مساءلة المفاهيم ، والقواعد ، والمسلمات، والمصطلحات ، وأنماط التحليل ، من أجل بنائها وإعادة بنائها ، فى ضوء إجراءات البحث ، وعملياته الداخلية ، فنحن فى هذه المقدمات أمام مواقف نقدية من مناهج سابقة ، وأمام أوليات للبحث ، لكننا أبعد ما نكون على طريق الوضوح المنهجى ، أو التأصيل المنهجى ، أو التفكير فى المفاهيم ، وفى سبل الاستعانة بها ، من أجل إنتاج دراسات جادة تتيح لنا نقداً جذرياً للتراث ، أو تتيح لنا لذة كاملة فى الإلتقاف نحوه ، والإلتقاف إليه .

٣ - تقدم المحاولات التاريخية التى نحن بصدد التفكير فيها ، نموذجا لمشروع يروم تأويل الحضور الفلسفى فى الإسلام ، من منطلق مادى تاريخى .

وبناء عليه ، فإن هذا النموذج التأويلى المنجز يسلم بأوليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ ، هذه الرؤية التى تدافع أولاً وقبل كل شىء ، عن تاريخية الممارسة النظرية للإنسان ، كما تؤكد على التفاعل الجدلى لهذه الممارسة ، مع آليات الصراع التاريخى المتعددة والمتنوعة .

وضمن منظور هذه الفلسفة ، تتم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم ، من أجل استنطاق البنية التاريخية الإسلامية بواسطتها ، بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية ، ولعلنا فعلا - ومن خلال أعمال الباحثين - أمام طموح مشروع ، شريطة أن يعى نسبيته ، ويعى واحديته ضمن أفق التنوع المنهجى اللامحدود ...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلى الذى سنعتمده فى مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية فى هذه الأعمال ، فى القضايا الآتية :

١ - التحليل ومرجعية التحليل .

٢ - التاريخ بين الحضور والغياب .

٣ - المفاهيم ، استعارة أم تأصيل :

لنحاول تقديم عناصر هذا التصميم ، بصورة تجعلنا نقف أساساً على آلية الاستعارة المفاهيمية المنجزة فى أبحاث تيزينى ومروة ، حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، ونقف فى الوقت نفسه على حدود قراءتهما .

أولا - التحليل ومرجعية التحليل

تحضر فى كتابة تيزينى ومروة ، جملة من نصوص ماركس وأنجلز ، وهى تحضر باعتبارها شهادات قاطعة ، وسائل للحسم ، وقد لا نختلف كثيراً فى هذا

الأمر ، ما دامت القناعة الفلسفية مسألة اختيارية ، لكن الأمر الذى يستوجب الخلاف هو حضور النصوص برسومها ، وغياب محاورة محتواها ، فلا يمكن أن نجدد فى مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أى تغيير يذكر فى عمليات الاستدلال والتحليل ، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية . فماذا تعنى استعادة النص الماركسى عند محاولة دراسة التراث العربى الإسلامى فى جانبه الفلسفى ؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسى لهذه الاستعادة ، يتحدد فى المسعى التأسيسى الرامى إلى إخصابه ، وإخصاب مفاهيمه ، ويحصل الإخصاب بالتوسيع أو التضييق ، أو النفى ، وهو ما يدعم الاستدعاء الإيجابى الذى لا يكتفى بالشهادة والقياس ، والنفحة الإطلاقية المعلنة ، بل يفعل فى البنية المدروسة ، بالصورة التى تولد فعلاً رؤية جديدة للتاريخ ، وللإنتاج النظرى عبر التاريخ .

لقد ظلت مرجعية التحليل فى الأبحاث التى نحن بصددها ، جملة استشهادات ، ولم ينتج عن هذه الاستشهادات أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، فعدنا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربى الجاهلى ، ثم لمرحلة ظهور الإسلام ، ثم عرضاً لنماذج من أعلام الفكر الفلسفى ، وبعض المذاهب الكلامية ، والمواقف الصوفية ، بواسطة قراءة تخلت عن التاريخ ، وظلت تذكرنا بكثير من الرتابة فى القول ، فى مقدمات الفصول ، وخلاصاتها ، وفى فقرات الربط ، وعند الاستشهاد ، بالتاريخ الجدلى المادى للفلسفة الإسلامية باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ .

نقف فى دراسة حسين مروة على التصميم الآتى :

١ – دراسة الفلسفة العربية الإسلامية ، انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية .

٢ – كشف النزعات المادية التى أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة .

٣ – دراسة التراث الفلسفى من خلال القضايا التراثية ، لا من خلال الشخصيات .

٤ – تحديد مراحل الفكر العربى على أساس تطوره نحو الفلسفة ، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفى ، ثم بذور النظر الفلسفى الكلامية ، وحركة الفلسفة المستقلة (١٧) .

يتضح من المخطط الدراسى السابق أن الأسس الفلسفية الموجهة للاختيار الفلسفى عند الباحث ، لم تولد أى تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الإسلامية ، والتاريخ الذى واكبها ، وحدود شروط إنتاجها الواقعية والمعرفية ، بل أكثر من ذلك ، نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة ، أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية ، والأطروحات المتداولة ، فظلت تحكم منطق تحليله لبعض متون الفلسفة الإسلامية قضايا من قبيل :

يونانية الخطاب الفلسفى الإسلامى ، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامى . فلم تخلص الفلسفة الجديدة المسلم بنجاعتها فى الرؤية ، ومنهجها ، ومفاهيمها فى التحليل ، من أسئلة القدماء ، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة فى المقدمات المنهجية ، ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مستلة من سياقها ، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» فى تاريخ الفلسفة ، ومصنفات الاقتصاد الماركسى المدرسية والقطعية (١٨) ، على تغيير أساليب التحليل . إنها لم تغير بنية مقاربة الفلسفة الإسلامية ، رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة فى الأبحاث موضع الدرس .

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية ، لم تولد فى أبحاثهما إطاراً جديداً مبتكراً فى التحليل ، بقدر ما كانت مبدئية فى مقدمة الأبحاث ، وظلت كذلك فى نهايتها ، يعود السبب فى ذلك - فى اعتقادنا - إلى تغييب أسئلة التأصيل النظرى ، هذه الأسئلة التى تبيح وتتيح إمكان اختبار القناعة المنهجية فى التحليل ، ويكون ذلك بالتخلص من نصوص الاستشهاد ، واستحضار روحها المنهجية ، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسى من مستوى الخطاب الجاهز ، واستحضار روح وآلية التفكير الماركسى ، فى مستوى الممارسة ، عن طريق إعادة إنتاج خطابه ، بناءً على معطيات تاريخية عينية ، وهنا نصل إلى العنصر الثانى ، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة المادة التاريخية التى لحمت مصنفات تيزينى ومروة ، مادام التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها فى هذه المصنفات .

ثانياً : التاريخ بين الحضور والغياب

عندما نسلم بأن استراتيجية المادية التاريخية فى مجال البحث العلمى عموماً ، تتجه نحو التاريخ ، باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الإنسان فى الوجود ، فإن اعتماد هذه الاستراتيجية ، تقتضى المعاينة الدقيقة والجادة لمحتوى ومادة التاريخ فى صيرورته وتفاعله ، فى تطوره وانكفائه ، من أجل بناء تاريخى ، مطابق لتناقضات الوجود التاريخى الحى . ضمن هذه الأفق يوضح مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير فرنان (١٩) فى معرض حديثه ، عن الإطار التاريخى للمجتمع اليونانى القديم أن مفهوم نمط الإنتاج العبودى الذى تم ترسيمه فى خطاطة أنماط الإنتاج الخماسية فى الأدبيات الماركسية الوثوقية (٢٠) ، لا يصلح لتفسير البنية الاقتصادية اليونانية فى القرن الخامس قبل الميلاد . وإن مفاهيم أخرى مثل الصراع الطبقى ، والتناقض الرئيسى ، والتناقض الثانوى ، وأولوية الاقتصادى فى التحول التاريخى الخ .. لا يمكن

نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي ، من أجل معرفة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي القديم ، وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي، يستعين بأحدث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الاقتصادي والسياسي والفكري ، لبلاد اليونان .

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث ، خاصة أن الباحث جون بيير ڤرنان ينجز تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية ، وأهمها في نظرنا المسلمة الكبرى والعامة المتعلقة بتاريخية الممارسة النظرية للإنسان ، إنه يبرز في البحث الذي أخذنا منه المثال السابق ، أن نصوص ماركس وإنجلز المتعلقة بالتاريخ القديم ، لا يمكن استعادتها كما هي ، فقد كانت تقدم خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة ، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تنتج وتنجز حسب مقتضيات التعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والأيديولوجي بالإضافة إلى أن نواتها المعرفية تعكس درجة من درجات تطور المعرفة التاريخية بالمجتمعات القديمة في القرن التاسع عشر ، ومن هنا .. فإنه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص ، والمفاهيم التي تضمنتها كما هي ، وبدون أي احتراس ، ويبقى أمام الباحثين المقتنعين بنجاحة الرؤية المادية للتاريخ، أن يحاولوا بناء التاريخ القديم ، في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم وليس انطلاقاً من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الإنتاج الرأسمالي ، أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة بدون الإلتفات إلى ظرفيتها ، وحدودها النظرية ، إنني استعرض هذا المثال لأظهر أن المؤرخين الماركسيين الغربيين الذين يتبنون روح الماركسية ، وليس نصوصها ، يمارسون تحليل تاريخ أوربا ، من أجل بناء أنماط إنتاج مطابقة للتاريخ ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الأيديولوجي الصرف ، إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوربي قد صاغ قواعده ، بناء على استقصاء شمولي

لهذا التاريخ ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربى الإسلامى ، الذى لم يكن وارداً فى ذهن ماركس وانجلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم ؟ ماذا نقول عن المراحل التاريخية التى لم تكن واردة بصورة عينية ، لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية (٢١) ؟

ينتج عن هذا السؤال أن مطلب كتابة تاريخ الإسلام ، مطلب أساسى ، بالنسبة للمؤرخ الذى يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية ، وذلك من أجل ألا نستعيد تاريخاً مغايراً ، ونسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلى ، الذى يطويه النسيان والتناسى .

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزينى ومروة ، لا يحترس تماما فى إطلاق مفاهيم المادية التاريخية ، على الحقبة الإسلامية ، ولا يشكك فى نسبية هذه المفاهيم الفعلية ، من أجل المساهمة فى توسيعها وإعادة صياغتها ، مما أدى ويؤدى إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة ، وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث فى الكتابة التاريخية .

إننا نعتقد أن التاريخ ليس مجرد تحقيب جاهز وفارغ ، ولعل التحقيب المعتمد على مفاهيم عامة من قبيل نمط الإنتاج ، التشكيلة الاجتماعية ، صيرورة وحتمية التناقض ، قابل للتوسيع والتعديل ، بناءً على مقتضيات التاريخ ومن هنا فإن المفاهيم المذكورة ، لا يمكن تعميمها بنسخها . إن التعميم المنتج ، هو التعميم الذى يكون بواسطة التأصيل النظرى ، القادر على صياغة النماذج النظرية المتعددة ، من أجل إغناء وتوسيع الرؤية المادية للتاريخ ، حسب متطلبات الصراع التاريخى الفعلى ، القديم والمتواصل .

ولعل من بين النتائج التى تترتب عن التصور السابق ، أن مبدأ التاريخية لا يمكن أن يظل مجرد تحقيب اقتصادى ، زمانى ضيق (٢٢) ، بقدر ما سيصبح

أكثر اتساعاً ، وذلك فى تجاوب تام مع بعض نصوص ماركس التى يتم فى الغالب السكوت عنها ، والتى كانت تعبر عن تردده فى مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الاقتصادية ، وبصورة ضيقة وآلية (٢٣) ، وهو ما يعنى اتساع مجال التحقيب التاريخى ، وتنوع أسسه ، أى عدم خضوعه الحتمى لنمط الإنتاج الاقتصادى السائد فى زمنه .

كانت الملاحظات السابقة تتعلق ببعض الأوليات المنهجية التى تعتقد بضرورة التفكير فيها ، قبل وأثناء وبعد ممارسة البحث التاريخى ، فى بنية القول الفلسفى فى الإسلام ، وإذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصين فى الكتابة التاريخية ، حول واقع الكتابة التاريخية ، حول الإسلام وعصوره ، حيث يظهر هؤلاء أن الدراسات التاريخية العلمية والجادة حول التاريخ العربى الإسلامى لا يتجاوز عددها أصابع اليدين (٢٤) ، أدركنا الصعوبات الجمة التى تعترض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية ، لكن ما العمل فى هذه الحالة ؟

سنجيب عن هذا السؤال ، من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخى المتبع فى الأبحاث التى نحن بصددها ، وفى الوقت نفسه سنحاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظفة أثناء هذا التحليل ، من أجل معرفة حدود ومحدودية قراءة تيزينى ومروة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية .

ثالثاً - المفاهيم : استعارة أم تركيب ؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزينى وحسين مروة ، مفاهيم متعددة ، تحيل إلى بعض نصوص ماركس ، بتوسط شروح ومختصرات مدرسية ، ومن النادر أن نجد فى كتابتهما متابعة معمقة للجهاز المفاهيمى الذى بلورته المادية التاريخية ، وفى الحالة التى يقدم فيها حسين مروة مثلاً ، بعض التحفظات حول المسائل المنهجية ، فإنه سرعان ما يقفز على هذه التحفظات ليؤكد نفس القضايا التى أثارها (٢٥) .

ومن أهم المفاهيم المستعملة فى المؤلفات المدروسة ، يمكن أن نذكر العينة الأتية :

١ - علاقات الإنتاج الأبوية البدائية .

٢ - العبودية .

٣ - الأرستقراطية التجارية .

٤ - الإقطاع .

٥ - الجماهير .

٦ - الديمقراطية .

وتحيل هذه المفاهيم إلى البنيات الاقتصادية ، والسياسية ، والاجتماعية .

٧ - المثالية والمادية ، ،هما مفهومان يحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية .

لابد من الإشارة هنا إلى أن استعمال هذه المفاهيم فى سياق التحليل ، لا يعتمد أى توثيق يدعم التحليل أو يبرره ، فما أكثر الصفحات التى يثير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية فى منتهى الأهمية ، بدون اعتماد أي إطار مرجعي يذكر ، سوى سيولة الخطاب ، المتضمن لمجموعة من المفاهيم ، وبدون أى حصر أو تحديد ، يعين ويدقق معانى وحدود المفاهيم والمصطلحات .

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الأتية ، يقول الطيب تيزيني : «ان المجتمع العربى فى حقبة الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً ، ثم تطور فى الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية ، وإنما بشكل مباشر ، أى دون أن يمر بالعبودية ، من حيث هى نظام اجتماعى متكامل ومتطور وشامل والعبودية وجدت كذلك فى المجتمع القبلى ذلك ، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية الاقتصادية العامة لهذا المجتمع» (٢٦)

ثم لنقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروة ، حيث نعثر على استعمال الباحث لنفس المفاهيم المستعملة فى الفقرة السابقة ، «وكان النظام الاجتماعى هو النظام الإقطاعى الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية ، وقد أدخل الأميون – وعلى رأسهم معاوية – عنصراً جديداً فى توحيد سلطة الإقطاع ، إذ أصبح هو وأسرته من كبار الملاك العقاريين مستخدما العبيد الأحرار فى العمل الزراعى»(٢٧).

ونحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتيح معرفة محددة ومضبوطة ، ولعل المفاهيم التى تتضمنها من قبيل إقطاع ، عبودية مجتمع أبوى ، عبيد ، لا تعتمد أى سند تاريخى لا فى المتن ولا عن طريق الإحالة . كما أنها لم تضبط ، ولم تدقق فى سياق التحليل التاريخى المنجز فى الأبحاث المدروسة ، ومعناه أننا أمام تسيب واضح فى إطلاق المفاهيم .

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقى الرأسمالية ، يتحدث مروة عن صراع الارستقراطية التجارية مع الصعاليك (٢٨) فى الجاهلية ، ويتحدث تيزينى عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الأرقاء (٢٩) ، ويتم انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائى الحاد بدون أى تحليل عينى يذكر .

إننا نعتقد أنّ العام العينى ، وهو مجال التاريخ ، أوسع بكثير من المجرد العام ، حسب المنظور التاريخى النسبى ، أما الصيغة الإختزالية للصراع ، فإنها لا تقدم الكتابة التاريخية ، ومن هنا فإننا نتصور أنه من الصعوبة بمكان إنجاز دراسات حول التاريخ العربى الإسلامى ، بالاعتماد على مفاهيم المادية التاريخية ، ما دامت لم تتوافر الدراسات المونوغرافية المعمقة والدقيقة ، حول

وضع الأرض فى تاريخ الإسلام ، وضعها القانونى والاقتصادى ، ثم بنية المدن والمناطق الحضرية الإسلامية فى علاقتها بالأمصار البعيدة ، وكذلك بنية السلطة السياسية والمعرفية ، التى تكونت عبر سلسلة تاريخية طويلة ، وكذلك معرفة بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية .. إلى غير ذلك من القضايا التى يمكن أن تساعد على معرفة معمقة بالتاريخ الإسلامى ، ولعل المساهمة فى إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنيات الأساسية : الأرض والمدينة والمعرفة والسلطة والخيال ، (٣٠) تساعدنا عند توافرها على تحديد نمط الإنتاج التاريخى النظرى المتشكل فى المجتمعات العربية الإسلامية .

وفى غياب تحقق وفرة فى الدراسات المذكورة يتم الحديث فى مؤلفات تيزينى ومروة عن أنماط القول الفلسفى الإسلامى بنفس أسلوب الحديث عن الأبنية التاريخية التى ولدت هذه الأنماط .

فلم تفكك الأبنية الفلسفية الإسلامية فى الأبحاث المذكورة ، لا من حيث بنيتها الإستدلالية ، ولا من حيث نوعية الروابط التاريخية ، التى لحمت تشكلها النظرى التاريخى ، ومقابل ذلك تم تغليب آليات القراءة الأيديولوجية الإسقاطية ، على آلية مسألة النصوص نظرياً وتاريخياً ، من أجل كشف بنية التوتر التى حددت فى نظرنا جانباً من معانى تبلور وتفسخ القول الفلسفى فى الإسلام .

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية .

يقول حسين مروة : «استعمل المنطق اليونانى سلاحاً طبقيا بيد كادحى البصرة ، كشغيلة الأرض والعبيد ... والمعدمين والمستخدمين فى الصناعات الحرفية» (٣١) .

ثم يقول نفس المؤلف متحدثاً عن فلسفة الفارابى : «تعبيرا عن أيديولوجية الفئات النامية فى المدينة والريف ، كفئات الصناعيين الحرفيين ، ومتوسطى التجار ، وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة فى نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية» (٣٢) .

لنتابع قراءة نفس البنية التحليلية فى فقرة أخرى للطيب تيزينى : «إن قانونية التطور الفكرى الإسلامى العربى تكمن فى عملية تكون وتطور إتجاهين فكريين رئيسيين متعارضين ، قليلاً أو كثيراً هما الأرثوذكسى ويضم الفلسفة المثالية ، والإيمانية الدينية الغيبية ، والمادى الذى يقيم مع العقلانية الهرطقية ، ومع الجدلية رباطات وثيقة» (٣٣) .

لن نعلق بشكل مباشر على الفقرات التى قدمنا ، ونكتفى بالقول بأن تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المؤلفات موضوع البحث ، لا يتم التمييز فيها بين بعض جمل ماركس وإنجلز ، ذات الصبغة السجالية المؤقتة ، والعارضة، وبين الموقف التاريخى الفعلى . وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية فى حدوده الرحبة ، أكبر من خطاطة ثنائية تحزب الفلسفة عبر كل العصور ، وبشكل قسرى ، مفترض بصورة قبلية ، ودون أي دعم تاريخى . ومن هنا فإن أغلب الكتب التى أنتقدها كل من تيزينى ومروة تظل مقاربتها لتاريخ التيارات الفلسفية الإسلامية ، أكثر وضوحاً ، وأكثر تماسكاً ، من أبحاثهما .

فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابى وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتهما ، وفى سبيل التمهيد للمادية الجدلية ، فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير ولعل فى أبحاث الأستاذ محمد أركون ، والأستاذ محمد عابد الجابرى (٣٤) ما يؤكد ما نحن بصدد الإشارة إليه ، فالنص الفلسفى الإسلامى نص عصى على الفهم ، ولا يكفى المبضع الجاهز لاستنطاقه ، وفك مغلقاته النظرية والتاريخية ، ولعل من بين أسباب اختناقه

الحصار اللاهوتى الذى لحم ملامحه ، وصاغ له الحدود والآفاق . ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية : «إن الفكر العربى الإسلامى الوسيط الفلسفى أو النظرى بشكل عام ، لم يتقوقع فى إطار المشكلات الوجودية (الأنطولوجية) الضيقة ، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والإنسان ، بما فى ذلك مفاهيم الحرية ، والحتمية ، والتطور والديمقراطية والعمل ، والمعرفة «(٣٥) لا تعبر فى نظرنا عن مضمون ومحتوى بنية القول الفلسفى فى الإسلام» (٣٦) .

ولابد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفى العربى الإسلامى فى حاجة إلى كثير من الفحص والتأمل لكشف آليتها ، ومعرفة أشكال تشظى وتبعثر القول الفلسفى فى الإسلام . وبناء عليه فإن ثنائية النزعات المادية والمثالية فى الفلسفة الإسلامية ، تشكل مشروعاً تبريريا ، أكثر مما تشكل مشروعاً فى البحث والتأريخ .

نحن نعتبر فى إطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة العربية الإسلامية والإنتاج النظرى الإسلامى فى كليته ، أن الاستماع إلى الإيقاع التاريخى للقول الفلسفى فى الإسلام يتيح لنا المساهمة فى الدفاع عن تاريخية قد لا تقر بأولية الاقتصادى فى التاريخ ، وقد لا تقر بثنائية الصراع الطبقى ، وثنائية المادية والمثالية ، وقد تكشف لنا توسط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى ، ساهمت بأدوار حاسمة فى تطور الإنتاج النظرى الإسلامى .

٤ - تستعار إذن فى مؤلفات الطيب تيزينى وحسين مروة مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية ، من أجل قراءة التراث الفلسفى الإسلامى ، لكنها توظف فى نظرنا بكثير من الإيجابية الناسخة ، إننا نعتقد أن نقل المفاهيم من مجال معرفى ، إلى مجال معرفى أخر ، يقتضى تجنب الاستخدام اللفظى لهذه المفاهيم من أجل استخدامها المنتج ، حيث تزداد قوتها التعميمية ، وتمنح صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع .

إن التوسير Althusser مثلاً ، عندما استعار مفهوم القطيعة الإبستمولوجية (٣٧) من الإبستمولوجيا الباشلارية ، ليقرأ بواسطته كتابات ماركس ، مارس على المفهوم المستعار والمنقول ، عملية تعميم إيجابية . لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذى تم ابتكاره فى إطاره ، إلى حقل قراءة التاريخ الفكرى لمفكر بعينه ، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم ، وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر اتساعاً ، فنتج عن كل ذلك تولد معرفى ، منهجى جديد . أما مفهوم الإقطاع فى نصوص تيزينى ومروة ، فإنه لم يتسع ، ولم يتقلص عن طريق معطيات المجال التاريخى الجديد ، بقدر ما تم استرجاعه فى صورته الأولى ، أو لنقل بتدقيق أكثر فى رسمه الحرفى ، مما حوله فى الكتابات المدروسة إلى مفهوم متخشب ويابس (٣٨) .

ليس من السهل اذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هى ، تحت غطاء كلية وكليانية مفترضة أو قسرية ، أو بدافع نزعة يقينية مطلقة . فحقب التاريخ ليست نسخا متكررة ومتجانسة تماماً ، وصيرورة الكل التاريخى أوسع مما يمكن تصوره ، والاستماع إلى التاريخ عندما يتم فعلاً يوسع المفاهيم ويغنيها ، كما يقلص بعضها ، ويدفع إلى إعادة صياغة بعضها الأخر ، وقد يدفعنا فى بعض الحالات إلى إلغاء بعض المفاهيم ، وابتكار بدائلها فى قلب الممارسة النظرية المنتجة ، ومن هنا فإن النقل الذى يطغى عليه الطابع الإيديولوجى ، لا يولد الفهم ، بقدر ما يؤدى إلى نتائج من قبيل : «إن تاريخ الفلسفة هو ماضى الصراع الأيديولوچى الناشب فى الحاضر ، وأن المادية التاريخية هى مفتاح الحقيقة الكاملة» (٣٩) . ففى هذا الكلام كثير من تغييب التاريخ ، وهو حجر الزاوية الأول فى المادية التاريخية .

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل أننا بصدد الدفاع عن خصوصية عذراء ، أو أصالة متفردة تعلو على كل إرادة فهم أو تفسير أو تعقل ، إننا

بالعكس من ذلك نسلم بالقدرة التفسيرية للمناذج المنهجية العلمية المتعددة ، ونسلم بقدرة هذه النماذج على صياغة قواعد تيسير الفهم والعمل ، التعقل والممارسة ، ولكننا لا نريد باسم «العلم» ، أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان ، وبدون أى احتراس منهجي ، يجعلنا ننسى مطلب اليقظة اللازمة لكل ممارسة معرفية ، ونتيه فى ممارسة النقل ، بدل ممارسة التفكير (٤٠) .

إن النتائج المكلفة والباهظة الثمن ، التى نصل إليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة ، تؤدى إلى تحويل التاريخ العربى الإسلامى إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين ، والفلسفة إلى فلسفتين متصارعتين مثالية ومادية ، والمنهج إلى ثورى ومحافظ ، جماهيرى وبرجوازى ، لينتهى البحث ما دام التاريخ واضحاً بالصورة التى عرضناها ، وهى صورة تغشى البصر والبصيرة ..

(٣)

قدمنا فى الصفحات السابقة مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرؤية الجديدة لكل من الطيب تيزينى وحسين مروة فى التعامل مع التراث الفلسفى العربى الإسلامى ، وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملهما مع بعض مفاهيم ومبادىء المادية التاريخية ، كما حاولنا إبراز صعوبات نقلهما للمفاهيم كما هى ، وبدون حساب إبستمولوجى أو تاريخى يذكر ، وهو أمر يوضح سيادة الوثوقية التى لا تسعف بالرؤية ، ولا تسمح بالإنصات البارد والهادىء لإيقاع التاريخ . فكيف نستطيع تجاوز هذه الصعوبات ؟ وكيف يمكن الاستفادة من الجهاز المفاهيمى الذى ابتكرته المادية التاريخية فى قراءتنا لتراثنا ؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها فى المستوى المنهجى ، إلا عندما يعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية ، وذلك فى ضوء كل المنجزات الجديدة التى ما فتئت ترتب فى

حقولها المعرفية وحقبها التاريخية ، والتى لم تكن قد وجدت فى وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة فى القرن التاسع عشر .

إن مفاهيم الصراع الطبقى الثنائى الحاد ، وأولوية الاقتصادى فى نمط الإنتاج الرأسمالى ، لا يمكن أن تسعف بمعرفة معمقة بتاريخ ماضيه ، ومنها المراحل التاريخية العربية الإسلامية ، إلا عندما تغتنى بمنجزات أبحاث العلوم الإنسانية الجديدة : الإنتربولوجيا الدينية ، ومناهج تحليل المعطيات الاقتصادية ، ونتائج الأبحاث الإنترويولوجية المتعلقة بموضوع القرابة ، ومعطيات تحليل السلطة ، والسلطة فى علاقتها بالمعرفة ، ثم نتائج الدرس اللسنى ودرس السيمولوجيا ... ولعل استثمار وتوظيف المفاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية ، يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم ، ويجعلنا نمارس فعلاً مبدأ إعادة البناء ، إعادة إنتاج المعانى عن طريق التوسيع والتضييق ، والإلغاء ، والابتكار . وهو ما يعنى بالضبط ممارسة فعل الإبداع عن طريق المشاركة فى إنتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية ، والأدوات المنهجية السائدة ، أينما وجدت ، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخصابها والمشاركة فى تجاوزها بإعادة بنائها .

ولا يكتسى هذا التنويع مجرد صبغة تقنية ، إنه يكتسى أساساً صبغة فلسفية ، ذلك أنه يقتضى اختياراً معرفياً ، جديداً ، طريقة جديدة فى صياغة الإشكاليات ، ومقابل ذلك يؤدى هذا الاختيار الجديد إلى رفض الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة ، والعلم الكلى ، والخصوصية العمياء ، والأصالة المتفردة ... فى سبيل تعدد منهجى يقطع مع كل ضلالات واحدية الرؤية المنهجية .

ومما لا شك فيه أن القشرة الوضعية التى غلفت النواة المعرفية للماركسية، لم تعد قادرة على إحتلال نفس الموقع المعرفى الذى كانت تحتله فى القرن التاسع عشر – بناء على منطق التاريخ – ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة

ملحة ، وأن هذا التطوير لا يتم إلا بمتابعة الاجتهادات المعرفية التى يتم ابتكارها فى حقول معرفية مختلفة ، فى مجال اللسنيات ، والاقتصاد ، والإنتربولوجيا ، والتحليل النفسى ، وكتابة التاريخ ، ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التى تنتجها هذه الحقول المعرفية ، يمكننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا ، وفى هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية ، وأكثر وفاءً لروح الموقف الماركسى التاريخى المتفتح والمفتوح .

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرد ملاحظات أولية ، وغير كافية فى الوقت نفسه لإبراز حدود وصعوبات الاستعمال المنهجى للمفاهيم ، فى المجال الذى حصرنا بحثنا فى إطاره . لكن المسألة الأساسية التى كانت تشكل هدفنا من هذا البحث هى رغبتنا فى الإلحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم ، ونقلها من مجالها التداولى الذى تشكلت فى صلبه ، إلى مجال تداولى قديم أو هامشى ، فالمفاهيم ليست جواهر أزلية ، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية . ولن نتمكن من التقدم فى فهم تراثنا الفلسفى وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجى ، والابتكار المنهجى ، الذى يتيح لنا أحد أمرين ، يتيح لنا إما نقداً للتراث ، أو متعة لا حدود لها عند قراءته ، وفى نظرنا فإن كتابات تيزينى ومروة لا تدخل لا فى باب النقد ، ولا فى باب اللذة والمتعة .

ها نحن نتقدم فى المسألة ونتحدث عن النقد والمتعة ، وهى مفاهيم أخرى تنقلنا من مستوى الحديث الإبتسمولوجى إلى مستوى الاستراتيجية ، استراتيجية النقد أم استراتيجية المتعة ، ولا شك فى إننا الآن أمام قضايا أخرى ، أمام إشكلات جديدة ومعناه أن مجال البحث فى الموضوع مفتوح .

الهوامش

١ - راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو :

Nietzsche , Freud , Marx , in : Nietzsche, page 183 edition minuit , Paris , 1967 .

٢ - أنظر كيف يبرز ليفى ستروس أهمية النقل المفاهيمى فى تطوير مجالات البحث وذلك فى بحث :

L'analyse structurale en linguistique et en anthrologie in : Anthropologie strucrale , chapitre II page 37-62 . Ed : plin : Paris , 1974 .

٣ - راجع على سبيل المثال ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى» وخاصة دراسات كل من جلال أمين : بعض مظاهر التبعية الفكرية فى الدراسات الاجتماعية فى العالم الثالث ص ٢٤٣ وقد تضمنها معاً كتاب «إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى» لسيد عويس ومجموعة من الباحثين ، نشر دار التنوير ، بيروت لبنان ، والمركز القومى للبحث الاجتماعى والجنائى ، القاهرة ج . م . ع ، ط / ١٩٨٤ .

٤ - نقرأ فى هذه المقالة الفقرة الآتية : إن الماركسية العربية أو بعبارة أدق الإيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية ، التى لا تختصر فى مبادئها المبسطة بل تتحل فى منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى ستذيع فى المجتمع العربى عن طريق هذه الأبحاث ذاتها ، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية التى عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا فى فلكها ، وستشارك بذلك بأوفر قسط فى بعث منطق سياسى فى بلادنا ، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغوياً وثقافياً ، تعريباً يتخطى مجرد النقل ، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا ، وكيف يتحقق الفهم فى هذه الأحوال ؟ «نقلا عن «العرب والفكر التاريخى» ص ١٤١ دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

٥ – مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الفصل (١) ص ٣ – ٣١ مكتب النهضة المصرية ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٦ .

٦ – الطيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط – دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ١٩٧١ .

٧ – نفس الكتاب ، ص ٣ – ٤ – ٥ .

٨ – نفس الكتاب ، ص ٥ .

٩ – نفس الكتاب ، ص ٤ .

١٠ – راجع من ص ١٢٥ إلى ١٣٦ ، نفس الكتاب .

١١ – الطيب تيزيني : من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة فى التراث العربى ، ج / دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٦ .

١٢ – المرجع السابق ص ١٧ .

١٣ – المرجع السابق ص ١٨ .

١٤ – حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ دار الفارابى – بيروت ، ١٩٧٨ .

١٥ – المرجع السابق ، ص ٢٨ .

١٦ – بمقابل ما نعتناه بالفقر الإبستمولوجى نلاحظ سيادة التقرير الجازم فى صفحات المقدمة ، ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابة بيان ، بل كتابة تاريخ للفكر ، وللفلسفة العربية الإسلامية بالذات ، فإن طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أى متنفس للتساؤل عن حدود استعارة المفاهيم ، كما أنه لا يدفعهما إلى متابعة المناقشات التى أثارتها المادية التاريخية فى حقول معرفية أخرى ، وفى مراحل تاريخية لاحقة .

داخل هذا الإطار يمكن مراجعة دراسة موريس غودولوييه : الماركسية أمام مشكلات المجتمعات ماقبل الرأسمالية وهو يوجد فى كتاب حول نمط الإنتاج الآسيوى ، جان شينو (وآخرون) ترجمة جورج طرابيشى ، ص ١٢١ دار الحقيقة بيروت ١٩٧٢ .

١٧ – النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ج ١ ص ١٦٠ .

١٨ – يحيل تيزينى فى كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط إلى مراجع ثانوية متعددة من قبيل الكتاب التعليمى للاقتصاد السياسى، دار نشر ديتز ، برلين ١٩٦٠ ، وذلك فى الصفحات ٢٦ – ٤٦ – ٥٤ .

١٩ – نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التى تبرز نمط الاحتراس الذى يبديه عند استعماله لمفاهيم المادية التاريخية فى دراسته للمرحلة اليونانية :

«أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة ؟ (يتعلق الأمر فى سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن اليونانية) وماهو الطابع الذى اتخذه صراع العبيد ؟ وماهو ثقله داخل سياق التطور الاجتماعى ؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها فى مستوى الأحداث ، بالنسبة لمؤرخ اليونان ، وخاصة فيما يتعلق بالحقبة القديمة الكلاسيكية (...) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسى (...) ويجب ألا نستغرب ما دام صراع الطبقات يتشابك ويجرى داخل إطار اجتماعى سياسى ، يستثنى فيه العبيد مسبقا »

نقلا عن :

Jean - Pierre Vernant , Mythe et Societe en Grece ancienne . Page : 27 , Maspero , Paris 1974

٢٠ – إن الخطاطة التى ترسم ملامح نهائية لتاريخ التطور البشرى تعود إلى مرحلة من مراحل تطور الفكر الماركسى ، ويتعلق الأمر هنا بالمرحلة الستالينية حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التى دافع فيها بوثوقية كبيرة على أنماط الإنتاج الاقتصادية التى

عرفها تاريخ الإنسانية ، ونحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت فى تفقير النظرية الماركسية ، ومنهجية التحليل التاريخى ، انظر على سبيل المثال كتيب ستالين الشهير المادية الديالكتيكية والمادية البنائية ، دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ .

٢١ - يمكن الرجوع إلى كتاب مهم حول هذه المسألة وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة الأستاذان ستيوارت شرام وهيلين كارير دنكوس ، تحت عنوان : الماركسية اللينية أمام مشاكل الثورة فى العالم غير الأوربى ، ترجمة زهير الحكيم دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٠ .

٢٢ - نقصد هنا أنماط الإنتاج الخمسة المعروفة فى الأدبيات الوثوقية الماركسية ، المشاعية ، العبودية ، الإقطاع ، الرأسمالية ، الإشتراكية .

٢٣ - Marx : Contribution ´a la Critique de l'economie Poli-tique Page , 13 , Editions Sociales , Paris , 1977 .

٢٤ - يبرز الأستاذ هشام جعيط أنه مابين ١٩٤٨ و ١٩٨١ لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الإسلامية الأولى ، القرون الأربعة الأولى للهجرة سوى دراسات معدودة ، نقلا عن دراسته ، الإنتاج الفكر العربى منذ عشرين سنة ، وهو منشور فى مجلة «فكر وفن» التى تصدر من ألمانيا باللغة العربية ٤٢ / ١٩٨٥ صفحات ٤٧ - ٤٨ .

٢٥ - راجع الأسئلة التى يطرحها حسين مروة فى مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلى عن هذه الأسئلة ، صفحات ٣٢ - ٣٣ وكذلك صفحات ٢٥ - ٢٦ .

٢٦ - مشروع رؤية جديدة ، ص ١٩١ .

٢٧ - النزعات المادية ... ج ١ ص ٥٢٢

٢٨ - النزعات المادية ... ج ١ ص ١٤٣

٢٩ - مشروع رؤية جديدة ص ١٤٤

٣٠ - من قبيل الأبحاث التى ينجزها الأستاذ محمد أركون فى دراساته المتعددة ، انظر على سبيل المثال المقالات الآتية :

- من أجل إسلاميات تطبيقية .

- الدين والمجتمع حسب النموذج الإسلامى .

- مفهوم العقل الإسلامى .

وذلك فى كتابه : : Pour une critique de la raison islamique , Ed
Maison neuve et larose , Paris , 1984 .

٣١ - النزعات المادية .. ج ١ ص ٥٠١ .

٣٢ - النزعات المادية ... ج ١ ص ٨٩٧ .

٣٣ - مشروع رؤية ... ص ٢٣٤ .

٣٤ - راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من الأستاذ محمد عابد الجابرى والأستاذ محمد أركون فى قراءة التراث ، ضمن هذا الكتاب .

٣٥ - مشروع رؤية جديدة ، ص ٤٠٨ .

٣٦ - نجد فى كتاب الأستاذ عبد السلام بنعبد العالى : الفلسفة السياسية عند الفارابى ، تحليلاً قيماً لشكل المحاصرة التي عرفها العقل السياسى فى الإسلام ، «الفلسفة السياسية عند الفارابى» ص ١٢٦ - ١٣٢ دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٧٩ .

٣٧ - Althusser , Lenine et la Philosophie , Page 20 , Ed :
Masped , Parise . 1972 .

٣٨ - انظر مناقشات بو علي ياسين ورِوضان السيد لكتابات تيزيني في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، صفحات : ٥ - ٦١ - ١٥٥ - ١٦٦ وهو من منشورات دار الحداثة ، بيروت ١٩٨٠ .

٣٩ - النزعات المادية ... ص ٣١ .

٤٠ - راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الأستاذ الجابرى لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروة وذلك في مقدمة كتابه نحن والتراث ، ص ١٠ - ١١ ، دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٨٠ وكذلك الخطاب العربي المعاصر ص ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ دار الطليعة ، ط ١ بيروت ١٩٨٢ .

٤١ - راجع تقديماً نموذجياً حول مسألة الانفتاح المنهجي في المقدمة المهمة التي كتبها الأستاذ محمد أركون لكتابه نحو نقد العقل الإسلامي «وهي تحت عنوان : كيف نقرأ الفكر الإسلامي ؟ ص ٧ - ٤٠ «مرجع مذكور» .

٥ - مشــــروع النقــــد
فــــى
قـــراءة التـــراث

حول التكامل فى أعمال محمد عابد الجابرى ومحمد أركون

ليس من قبيل المصادفة أن يصدر فى سنة واحدة (سنة ١٩٨٤) مؤلفات فى موضوع نقد العقل الإسلامى ، كتاب الأستاذ محمد عابد الجابرى «تكوين العقل العربى» (١) وهو الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربى والكتاب الثانى للأستاذ محمد أركون وهو تحت عنوان «نحو نقد العقل الإسلامى» (٢) إن التواقت فى الصدور يؤشر على مسألة بالغة الأهمية ، إنه يرمز إلى ما يمكن أن نسميه بزمن النقد فى الخطاب العربى المعاصر .

صحيح أن صادق جلال أصدر قبل سنوات كتابه الشهير «نقد الفكر الدينى» (٣) (سنة ١٩٦٩) وأن مواقف فكرية أعلنت من مواقع ومنطلقات أيديولوجية مختلفة ، مواقف رديكالية من التراث ، نذكر منها على سبيل المثال تاريخانية الأستاذ عبد الله العروى (٤) إلا أن صدور هذين المؤلفين فى منتصف ثمانينات القرن العشرين ، يحمل أكثر من دلالة فى الفكر العربى المعاصر ، وفى باب الموقف من التراث ، داخل هذا الفكر .

يمكن أن يتبين قارئ الكتابين المجهودات النظرية المهمة المستثمرة فى كليهما ، ويمكنه أن يلاحظ فى الوقت نفسه الطابع التركيبى الذى يطبعهما ، حيث يستثمر كل من «تكوين العقل العربى» ونحو نقد العقل الإسلامى أى مجهود سنوات طويلة فى التعامل مع النصوص الإسلامية أى فى التعامل مع منتوج العقل الإسلامى (٥) .

وقد لا يجادل اثنان فى كون الأستاذ الجابرى والأستاذ أركون يفكران في موضوع واحد ويرمى كل منهما بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير ، لكنهما وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية ارتبطا معا فى مسعاهما النقدى ، وشكلت الاستراتيجية النقدية هدفاً بعيداً لكل منهما .

وإذا كانت الممارسة النقدية فى الغرب الأوربى تعتبر تقليدا راسخا تدعمه التقاليد السياسية وترسخه المنظومات الفلسفية ، منذ عصر النهضة ، فإن الأمر يختلف عندنا فى العالم العربى ، فالنقد ينعت فى العادة بكونه أداة هدم وتقويض ، وتغفل جوانبه الإيجابية البناءة ، النقد فى الذاكرة العربية يرادف الهدم إن لم يرادف الهرطقة ، ويدخل فى باب البدع وخاصة عندما يتعلق الأمر بموضوع مركزى مثل موضوع « العقل » .

لهذا نقول مرة أخرى إن صدور مؤلفين في سنة واحدة فى موضوع «نقد العقل» يمتلك أكثر من دلالة نظرية وتاريخية ومن هنا فنحن أمام حدث يستحق مثل العناية التى نشارك اليوم جميعاً فى تدعيمها بالعرض والتقديم والمناقشة

* * *

أريد أن تكون مساهمتى فى تقديم كتاب «تكوين العقل العربى» محاولة أولية للتفكير فى أوجه التتام والتكامل التى رسمها كل من مؤلف «تكوين العقل العربى» ومؤلف «نحو نقد العقل الإسلامى» .

وهنا لابد من التصريح فى البداية بأن هذا التقديم المقارن لا ينطلق من موقف التثمين أو المفاضلة ، بقدر ما يتشكل أولاً وأخيراً فى سياق التفكير فى التتام والتكامل .

نعثر فى الكتابين المذكورين على طموح كبير لتملك موضوع الدراسة ، كما نواجه فيهما معاً حماسة تاريخية قل نظريها فيما يكتب اليوم عن التراث ، هذا بالإضافة إلى الانفتاح المنهجى الذى يطبع الكتابين معاً ، ويضفى عليهما كثيراً من الجدة والمتانة واللعمان ، سيتصب تقديمنا المقارن على محاولة تحديده مجال العقل وحدوده فى المؤلفين ، ثم دلالة وأبعاد التوجه النقدى الذى اعتبره كل منهما عنواناً معبراً عن محتوى مؤلفه .

وقبل تحديد تصور كل من المؤلفين لمجال العقل العربى والإسلامى ، لابد

من التأكيد في البداية على اختلاف شكل المعالجة النقدية فى الكتابين ، ففى كتاب الأستاذ الجابرى نعثر على مجهود نظرى أكسيومى متكامل ، أى نعثر على بناء يصوغ مقدماته وفرضياته ، ثم يمارس عملية البرهنة ، من أجل الوصول إلى خلاصاته ونتائج تتعلق بتكوين العقل العربى ، وآلياته المعرفية (٦) .

فى حين نجد أن كتاب الأستاذ أركون يضم جملة من الأبحاث ذات الطابع الجهوى ، إنه يتناول بالدراسة موضوعات تنتمى إلى مجال الفلسفة ، والسياسة ، وأصول الفقه والحرب ، والزواج (٧) .

لكن هذا الاختلاف لا يؤثر في نظرنا على روح المشروع النقدى الذى يقف وراء كل منهما .

فى كتاب الأستاذ الجابرى أطروحة قوية ، وهى أطروحة قابلة فى نظرنا لاستثمار أوسع ، إنها أطروحة تهدم كثيراً من الأوثان كما أنها تبنى بغناها النظرى رؤية جديدة فى الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامى ، نقصد بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامى ، فى عصرالتدوين (٨) تسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات السائدة عن تاريخ الثقافة العربية ، وتجعل عصر التدوين منطلقا لتكون آليات التفكير العربى ، القياس والكشف والبرهان ، وبمقدار ما نجد فى هذه الأطروحة قدرة على بلورة بداية افتراضية للقول الإسلامى فى مختلف مجالاته ، وخاصة مجالات الثقافة العالمة نجد أن الأستاذ أركون يكتفى بحصر مجاله وبدايته فى الموضوعات الكلاسيكية ، من قبيل : القرآن وتجربة المدينة ، ومشكلة الخلافة ، أصول الدين ، أصول الفقه ،مكانة الفلسفة فى المجال التاريخى الإسلامى ، ثم العقل الوضعى والنهضة (٩) الخ .. لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الإسلامى ، حدد غاية بحثه فى معرفة طبيعة العامل العقلانى والعامل الخيالى ، وطبيعة تداخلهما وصراعهما فى مختلف نشاطات الفكر التى سادت المحيط التاريخى الإسلامى ، هنا وفى هذه النقطة

بالذات يلتقى بالتوجه العام للأستاذ الجابرى ، حيث يؤكدان معاً على عمق المسافة الزمنية التى رسمها ومازال يرسم ملامحها العقل العربى الإسلامى ، ونقصد بذلك برهنتهما معاً على استمرار آلية العقل العربى منذ تأسيسه وإلى يومنا هذا .

يتحـدث الأستـاذ أركـون عن ثـلاث مراحـل فى تاريخ تـكـون العقل الإسلامى .

– المرحلة الكلاسيمية ، وهى مرحلة التأسيس والبدايات .

– المرحلة المدرسة ، وهى مرحلة التقليد ، وتكريس التقليد والاجترار .

– المرحلة الحديثة والمعاصرة ، وهى مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة ، والثورة .

تتداخل هذه المراحل ، وتتبعثر وتتقطع فى فضاء العقل الإسلامى ، لكنها لاتنفصل ، وذلك بفعل لحمتها الدينية العميقة .

فى إطار هذه المراحل ، تتشكل بنية العقل الإسلامى ، ويعاد إنتاجها فى صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية ، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال يتم كل ذلك فى إطار ما يسميه الأستاذ أركون « نمط إنتاج مجتمعات الكتاب» (١٠) .

داخل هذا الترتيب الذى يلتقى فى نظرنا مع التوجه العام لكتاب الأستاذ الجابرى ، نجد أن هذا الأخير يفكر بصورة فعلية ، وليس بغية اقتراح مشاريع للعمل (١١) ، كما نجد فى أغلب مقالات الأستاذ أركون ، يفكر فى آلية العقل العربى ، وبناء على فرضية عصر التدوين كعصر مؤسس ، وانطلاقاً من بحث يتوخى التقصى الإبستيمولوجى ، وهو يعتبر أن أغلب الإنتاج النظرى الذى بلوره مفكرو الإسلام ، ينحل فى نهاية تحليل أسسه وقواعده العامة ، إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية ، البيان أو العرفان أو البرهان (١٢) .

العقل العربى إذن من حيث نظامه الداخلى ، وآليته الفاعلة ، قياس فقهى، وبرهنة عقلية .

وبمقدار ما تقدم هذه النمذجة البنيوية تصوراً جديداً لنظام إنتاج العقل العربى ، بقدر ما تثير من الأسئلة والاعتراضات ، وخاصة عندما نعرف أن الأستاذ الجابرى يصرح بأن اهتمامه فى «تكوين العقل العربى» يرتكز على الثقافة العالمة (١٣) وأنه لم يلتفت صوب قارة كاملة من المعارض أنتجت داخل بنية العقل الاسلامى ، ونقصد بذلك قارة الكتابة الخيالية والكتابة الرمزية ، فهل يمكن التفكير فى العقــل العربى (العــقــل العربى) بدون التفكير فى الخيال العربى؟

حول مضمون هذا السؤال نجد فى مقاربة الأستاذ محمد أركون توجهاً مخالفاً ، إننا نجد اقتراباً أكثر من جميع مستويات نظام إنتاج العقل العربى الإسلامى ، لهذا يدعونا محمد أركون إلى التفكير فى الاشكاليات الآتية :

- السيرة النبوية ، وسيرة على بن أبى طالب بين القداسة والأسطورة والتاريخ .

- المجتمع والدين ودور الدين فى سبك الوجود الاجتماعى .

- الرمز والمعنى .

- الخيال والتاريخ .

- السياسة بين الدين والدنيا .

واضــح من الإشــكــالات الســابقة أن مجــال العــقل الإســلامى فى نـظــر الأستـــاذ محمد أركــون أكثر اتســاعــاً ، وأن تجلــيــات الخيال الرمــزى ، تتـيـح لــنــا تملكاً أشـمــل لكـــل مظــاهر الفكــر والعـقــل فى الإسلام .

مجال العقل إذن عند كل من المفكرين يتكامل ، ومشروع كل واحد منهما يوسعه الآخر ، فى كتاب الأستاذ الجابرى نوع من الوحدة التى رسمت نتائجها أولاً ، ووضحت بوعى تام منطلقاتها وأولوياتها ، كما وعت حدودها ... وفى كتاب الأستاذ أركون محاولة للتفكير فى المنسى ، فى التعبير الشفهى فى الإسلام ، فى المعيش غير المكتوب ، فى إزاحة الروايات الرسمية ، وإماطة اللثام عن الروايات والكتابات التى اعتبرت هامشية ، أو غير نموذجية ، وفيه أيضا وهذا ما يوسع مجال العقل الإسلامى تفكير فى الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية ، والأنساق المرتبطة بالمجال الدينى كالميتولوجيات ، والطقوس ، وأنظمة المعمار ، وبنى القرابة (١٤) الخ ..

لم يعد العقل الإسلامى من منظور الأستاذ محمد أركون محصوراً فى مجال محدد ونهائى ، لقد انحل فى النهاية فى موضوع أشمل هو الخيال الاجتماعى والتاريخى .

وهنا لابد من الإشارة إلى كون الأستاذ أركون يوسع بصورة لا متناهية مجال وحدود العقل الإسلامى ، فى المستوى التكوينى والإنتاجى ، وذلك بشكل ينتج عنه فى النهاية لا متعين ، مما يؤدى إلى بروز نتائج قد لا يوافق عليها الأستاذ الجابرى ، أو على الأقل لا تنسجم مع أهدافه المباشرة .

الحصر فى كتاب الأستاذ الجابرى اختيار ، اختيار أيديولوجى معلن ، إنه يفكر فى العقل العربى المعاصر ، ويسعى لكشف آلة المعقولية التى أكتسبها من ماضيه ، وذلك من أجل غايات مرسومة ومحددة :

أولها : إن الفاعلية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية .

وثانيها : إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلى فى التاريخ .

وثالثها : التفكير فى توسيع دائرة العقل الكونى ، عن طريق ما يسميه الأستاذ الجابرى : « استقلال الذات العربية (١٥) » .

فى هذا الإطار لا يصبح التقصى اللامحدود الذى مارسه الأستاذ أركون علامة تاريخية إيجابية فى نظر الأستاذ الجابرى ، ويصبح التاريخ الإيديولوجى مسألة حتمية ، حتى عندما يعلن بعض الباحثين أن أبحاثهم تتوخى أولاً وقبل كل شئ التقصى الأكاديمى الخالص .

رغم التباعد الذى يمكن أن نلمسه مما سبق ، فإن ما يوحد مجال الرؤية فى الكتابين وبصورة قوية هو استعمالهما معاً لمفهوم الإبستمى Episteme (١٦) ، هذا المفهوم الذى سمح بالإضافة إلى مفاهيم أخرى وظفت بأشكال مختلفة فى الكتابين ، بإنتاج خطاب جديد فى دراسة الفكر الإسلامى ، وفى التفكير فى نقد العقل العربى الإسلامى وهو يسمح بذلك لكشف لعبة الحقيقة ، وفضح آليات المعرفة .

نجد فى كتاب الأستاذ الجابرى أن العقل العربى تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية : البيان والعرفان والبرهان ، تحكمه هذه الأنظمة فى تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ ، بل لنقل بصيغة أدق فى ترابط أكيد معا لممارسة السياسية ، لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها ، وتحول الزمن الثقافى إلى زمن تقليد وتكرار ، إنه لم يعرف ، لا القطائع ، ولا الحرائق ، لقد ظل هو هو ، مشدودا إلى آلية القياس ، آلية العرفان والكشف ، وآلية البرهان المحاصرة . وتوحى تحليلات الأستاذ الجابرى بأن آلية القياس الفقهى شكلت خلال تصادم الأنظمة المعرفية العربية عبر تاريخ الفكر الإسلامى الآلية المسيطرة ، مما جعل الحضارة الإسلامية والعقل الإسلامى مجرد عقل فقهى وحضارة فقهية (١٧) .

العقل العربى إذن فى نظر الأستاذ الجابرى عقل فقهى والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية ، عرف كثيرا من أشكال الهدنة ، مما أدى إلى خلل معرفى بارز فى بنية العقل العربى ، ونجلى هذا الخلل

فى غياب التقدم ، وشكل العقل العربى فى النهاية لحظة معرفية تكرارية (١٨) لقد تأسس الكتاب النموذج ، الكتاب النظام ، وتتابعت النسخ والأشباه ، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة ، بدون أن تشكك فى أسسها ، أو تحاول تكسير قوالبها ، إن الأمر لا يتعلق بعصورنا الوسطى وحدها ، إنه يتعلق أيضا بحاضرنا ، من حيث أن حاضرنا مجرد امتداد أو تكرار للأنظمة التى تأسست فى عصر التدوين ..

أما الأستاذ محمد أركون فإنه يوظف مفهوم الإبستيمى ، ومفهوم الخطاب، ثم مفهومى الزمن الطويل ، وتاريخ الأنساق الفكرية ، ليتجاوز تاريخ الأفكار ، وصيرورة الأصل والبداية والنهاية (١٩) وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة ، البنية النظرية الأثيرية التى لا ترى ، بقدر ما تؤسس ، والتى وجهت وما زالت توجه نظام الفكر وقواعد إنتاجه فى العالم الإسلامى .

يمكن أن نغامر هنا فندعى أن الأستاذ أركون يفكر فى نظام الأنظمة فى الفكر الإسلامى ، وبالتالى فإن تحديده لهذا النظام لم يتعلق بتقسيم لمجال تمظهر العقل الإسلامى كما فعل الأستاذ الجابرى بقدر ما حاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامى بغض النظر عن القواعد الجزئية ، والفرعية التى يمكن أن تكون مؤسسة فى مناطق جهوية .

أما الخلاصات الأساسية التى يقدمها الأستاذ أركون للإبستيمى الإسلامى فهى :

- الخلط بين الميتى والتاريخى .
- التدعيم القطعى للقيم الدينية ، انطلاقاً من القرآن والسنة .
- التأكيد اللاهوتى لتفوق المسلم على غير المسلم .
- حصر وظيفة العقل فى الاجتهاد وتأويل الوحى .

- تقديس اللغة والدفاع على قداسة المعنى المرسل من طرف الله .

- التأكيد على تعالى المقدس (٢٠) .

إن هذه الخلاصات هى التى توجه نظر الأستاذ محمد أركون فى مجال العقل الإسلامى ، وحكم عملية تولد توليد الأفكار فى مختلف جوانب الحياة فى الإسلام ، وهى تتضمن رؤية محددة عن العالم ، رؤية تسلم بأولوية الإلهى فى الكون ، وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحى ، وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا ، وتنتهى هناك فى العالم الآخر .

تلك إذن خلاصة مكثفة للإبستيمى الذى حكم مختلف توجهات العقل الإسلامى إلا أنه يجب ألا نتصور أننا أمام بنية معرفية ثابتة ومغلقة ، فهذا أمر غير وارد عند الباحثين معاً وتصادم الأبنية المعرفية وتداخلها ، مع أنظمة معرفية أخرى ، أمر تحقق فعلاً فى التاريخ الإسلامى ، وتاريخ تشكل العقل العربى ، إلا أن استمرار الإبستيمى الإسلامى ، ونظام القياس كنظام محتكر للسيادة ، رغم التوتر والانقطاع يعنى قدرة الأوليات المعرفية الدينية على توجيه صيرورة نمط إنتاج الأفكار وتنويبها ضمن أفق اللاهوت .

ولاشك أن استثمار مفهوم الإبستيمى فى المؤلفين اللذين نحن بصدد تقديم حديث عام عنهما ، يدفعنا إلى استخلاص نتيجة أساسية هى أن ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الاستشراقية ، والدراسات الوصفية عن التراث لم يعد صالحا تماما للتفكير بصورة جدية فى نظام المعرفة الإسلامية (٢١) ومعناه أن المؤلفين معاً يرسمان طريقاً جديداً فى قراءة الإنتاج النظرى الإسلامى ، بالإضافة إلى مسعاهما الإيديولوجى المتعلق بالحاضر ، حيث أن الغاية من نقد العقل العربى فى نظر الأستاذ الجابرى ، هى تدشين عصرتدوين جديد ، يتيح لنا كسر البنية الفقهية السائدة ، كما يتيح لنا خلخلة التقليد من أجل إزاحته ، وكل ذلك من أجل استقلال الذات العربية والمشاركة فى إبداع التاريخ ،

أما الأستاذ أركون فإنه يحاول ترسيخ تقاليد البحث العلمى المتعدد المشارب والمناهج من أجل تجاوز التمركز الأوربى ، وتحطيم التفرد اللاهوتى فى إتجاه الدفاع على أن الوحى والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايد (٢٢) .

يتضح مما سبق أن «تكوين العقل العربى» و «نحو نقد العقل الإسلامى» يرومان فى نهاية المطاف بلوغ هدف محدد فى الكتاب الأول الهدف واضح ومعلن : «مشروعنا هادف إذن فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد ، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب فى كياننا ، العقلى ، وإرثنا الثقافى ، والهدف : فسح المجال للحياة كى تستأنف فينا دورتها ، وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريباً» (٢٣) .

أما الأستاذ أركون فإن الهدف فى أبحاثه يتأرجح بين المعلن والظاهر (تجديد الدراسات الإسلامية» والمكنون ، (نقد العقل الإستى) ولكن عند الاستماع المباشر لإيحاءات وأبعاد الدراسات التى ينتجها ، يمكن أن نتبين رغبة حميمة فى مزيد من التعمق فى فهم الظاهرة الدينية ، ومعرفة مستويات ترابطها وتفاعلها ، وتلاحمها مع الوجود التاريخى للإنسان ، نحن فى النهاية إذن أمام دربين يوصل الواحد منهما إلى نهاية الآخر ، إن الباحثين معاً يسترقان السمع لتفاعلات وتناقضات العقل العربى ، ويُعليان راية النقد بكل شجاعة فى زمن سيادة التقليد ، ولعلنا فعلاً معهما وانطلاقاً من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدى جديد حول الموقف من التراث .

الهوامش :

* - قدم هذا البحث فى الندوة التى نظمها إتحاد كتاب المغرب بالرباط فى شهر مارس ١٩٨٥ حول كتاب : «تكوين العقل العربى» .

١ - الدكتور محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى . دار - الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤

- Mohaned arhoun , pour une aib , que de la raison ia-louicque , mauisonn e uve et larose , paris . 1984 .

٣ - الدكتور صادق جلال العظم : نقد الفكر الدينى ، دار الطليعة ، بيروت ط ٣ . ١٩٧٢ .

٤ - يمكن التأكد من هذا من خلال مراجعة كتاب . عبدالله العروى العرب والفكر التاريخى . دار الحقيقة ، الطبعة الأولى ١٩٧٣ .

٥ - ان اهتمام كل من الأستاذ أركون والأستاذ الجابرى بالتراث يعود إلى نهاية الستينات حيث أصدر الأستاذ أركون رسالته الجامعية المهمة حول مسكويه ، وهى تحت عنوان :

Cmtrilrvtion a l'é'tvde de l'huwavisme au vIE de l'he'gire : Mishawayh jhilaoojhe et histoiw ,uriv , posis 1970 .

كما أصدر الأستاذ الجابرى رسالته الجامعية حول ابن خلدون ، وقد كانت معنونة كما يلى : العصبية والدولة : معالم نظرية ، خلدونية فى التاريخ الإسلامى. دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٧١ .

كما أصدر الأستاذ الجابرى رسالته الجامعية حول ابن خلدون ، وقد كانت معنوية كما يلى : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية فى التاريخ الإسلامى . دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٧١ .

٦ - يقسم الأستاذ الجابرى كتابه إلى قسمين : قسم أول حاول فيه تحديد عدته المنهجية وعنونه بـ : العقل العربى .. بأى معنى ؟

وقسم ثان يستعرض فيه مكونات أو مركبات العقل العربى ، وذلك من خلال تقديم مادته المعرفية وأبعاده الأيديولوجية ، وقد عنونه بالصورة الآتية : تكوين العقل العربى : المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية .

٧ - يضم كتاب الأستاذ أركون أيضاً قسمين كبيرين :

قسم أول تحت عنوان : مقارنة الفكر الإسلامى ، وهو يضم الفصول الآتية :

١ - من أجل إسلاميات تطبيقية .

٢ - مفهوم العقل الإسلامى .

٣ - مظهر الوعى الإسلامى .

٤ - من أجل إعادة سبك الوعى الإسلامى .

٥ - السيادة والسلطات فى الإسلام .

٦ - الدين والمجتمع حسب المثال الإسلامى .

٧ - وظائف الدين .

٨ - الزواج المختلط فى الوسط الإسلامى .

٩ - كيف نقرأ نص : «الحكمة الخالدة» ؟

أما القسم الثانى فقد جاء تحت العنوان الكبير الآتى : قراءة الفضاء المغربى ، وقد تضمن الفصول الآتية :

١ - أشكال حضور الفكر العربى فى الغرب الإسلامى .

٢ - تقديم ابن طفيل .

٣ – الإسلام والنمو فى المغرب المستقل .

– نقرأ فى «تكوين العقل العربى» ما يلى :

«لقد تشكلت بنية العقل العربى ، إذن ، فى ترابط مع العصر الجاهلى فعلاً ، ولكن لا العصر الجاهلى كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية ، بل العصر الجاهلى كما عاشه فى وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلى بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه فى عصر التدوين الذى يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعى لما قبله وما بعده» ص ٦١ (مرجع مذكور) .

٩ – Arkorw , Pow Wree Cuitspae dr la Raicon

Isauique 11 - 12 .

١٠ – Arkorw , Pow Wree Cuitspae Poer AC2 .

١١ – يغلب على بعض أبحاث كتاب الأستاذ محمد أركون طابع الانفتاح المنهجى الذى يثير الأسئلة ، من بين هذه الأبحاث ، دراسته حول : السيادة والسلطات السياسية فى الإسلام ص ١٥٥ – ١٩٢ .

١٢ – يطلق الأستاذ الجابرى على هذه الأنظمة تسميات دقيقة ، تبرز قدرته على نحت المفاهيم المطابقة لإجتهاداته ، نظام البيان (المعقول الدينى) ، نظام العرفان (اللامعقول العقلى) ، ونظام البرهان (المعقول العقلى) .

١٣ – لقد تجنب الأستاذ الجابرى فى كتابه الروايات والقصص والنصوص الرمزية .

١٤ – Arkovn , pow une critojve ale lo roisos iolavipue , ye

44 - 45 .

١٥ – راجع خاتمة كتاب الأستاذ الجابرى :

الخطاب العربى المعاصر ، وهى تحت عنوان : من أجل الاستقلال التاريخى للذات العربية ص ١٧٧ ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٢ .

١٦ – لقد استعمل هذا المفهوم المفكر الفرنسي الكبير ميشيل فوكو وهو يحدده بـ « مجموع العلاقات التي تربط في حقبة معينة الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية ، أو لعلوم ، أو لأنظمة صورية » ...

Lanchc 'ologie du Savois , Gallinand , Pavis A969 , Page : 270

١٧ – راجع الفصل الخامس من كتاب : « تكوين العقل العربي » وهو تحت عنوان: التشريع للمشرع ، ص ٩٦ – ١١٤ .

١٨ – «تكوين العقل العربي» ص ٤٢ .

١٩ – Arkovn , pow une critojve de la roisos iolavipue , 30 .

٢٠ – Arkovn , pow pue , 20 .

٢١ – أنظر موقف الأستاذ الجابري من الدراسات السلفية والاستشراقية للتراث في كتابه : نحن والتراث ، دار الطليعة بيروت ط ١ ١٩٨٠ ص ٥ – ٩٧ .

وموقف الأستاذ أركون من نفس التيارات في الفصلين الثالث والرابع من كتاب «نحو نقد العقل الإسلامي» صفحات ١٠١ – ١٥٤ .

٢٢ – Arkovn , pow une critojve de la roisos iolavipue , - 9 10

٢٣ – تكوين العقل العربي ص ٧ – ٨ .

٦ - الفلسفة والهاجس السياسى
فى
عوائق الكتابة الفلسفية
المغاربية

(١)

لا تندرج الكتابة الفلسفية المغاربية فى سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكونى والشامولى ، إنها تنمو على هامش تاريخ الفلسفة ، وتساهم فى صياغة مجراها الفكرى فى إتصال وانفصال عن هذا التاريخ .

ومن الأمور التى تلفت النظر فى هذا المضمار أن الكتابة الفلسفية المغاربية، وقد نشأت متأخرة بالمقارنة مع تبلور بعض التيارات الفلسفية فى المشرق العربى ، لم تنتج مدارس وتيارات تابعة للمدارس الفكرية الغربية ، من قبيل الوضعية ، والوجودية ، والماركسية ، والفلسفة التحليلية الخ ... فلا وجود للمدارس والمذاهب الفلسفية الغربية فى الإنتاج الفلسفى المغاربى بالمعنى الذى يبلور مدرسة أو تياراً يهتم بإعادة إنتاج فكر هذه المدرسة ، بالعرض والشرح والتبسيط . (١)

لا يحضر إذن تاريخ الفلسفة فى الفكر الفلسفى المغاربى كمدارس وتيارات ، قدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات موجهة باهتمامات تاريخية سياسية ثقافية محلية ، وهو أمر يضفى كثيراً من الجهد والمعاناة فى هذه الكتابة . ومنذ كتاب «العرب والفكر التاريخى» للأستاذ عبدالله العروى ، وقد صدر سنة ١٩٧٣ ، إلى كتاب «الإسلام وأوربا» (١٩٧٨) للأستاذ هشام جعيط إلى مشروعى «نقد العقل العربى» و «نقد العقل الإسلامى» للأستاذين الجابرى وأركون ، وقد صدرا معا سنة ١٩٨٤ نجد أنفسنا أمام عينة من الكتابات ندرجها فى خانة الكتابة الفلسفية ، المتميزة بانخراطها فى الجدل السياسى والتاريخى المرتبط بالظرفية العربية الراهنة ، والمتميزة فى الوقت نفسه بتمثيلها لكثير من المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة .

وعندما نقر بالطابع الفلسفى لهذه النصوص التى ذكرنا ، فإننا لا ننطلق من وجود حدود جاهزة ونهائية للقول الفلسفى ، فنحن نعتقد أن كثيراً من النصوص الصادرة فى بلدان المغرب العربى ، والمتعلقة بموضوعات تنتمى إلى حقل العلوم الإنسانية والعلوم السياسية ، والنقد الأدبى (٢) ، تتضمن كثيراً من المفاهيم الفلسفية ، وهو ما يعنى إتساع مجال الكتابة الفلسفية . فلا أحد

يستطيع اليوم بعد كل المراحل التى قطعها تاريخ الفلسفة ، أن يقول بوجود نموذج واحد للقول الفلسفى ، وكل جزم فى هذا الباب يخل بمبدأ لا محدودية الإبداع داخل لا محدودية الزمان .

وعندما نتساهل منهجياً ومدرسياً ، ونعلن مواصفات محددة للإنتاج الفلسفى ، فإن هذا الإعلان يظل مؤقتاً ، كما يظل مرهوناً بصيرورة تاريخ الفلسفة ، وهو تاريخ مفتوح على ذاته ، وعلى دائرة زمانية أوسع منه ، هى دائرة التاريخ العام (٣) .

يتمتع الجدل الفلسفى المتبلور فى النصوص المذكورة (كتابات آركون وجعيط والعروى والجابرى) بكثير من الحيوية ، أما فضيلته الكبرى فتتمثل فى سعيه للتفكير فى زمانه داخل الزمان العام ، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية فى تاريخ الفلسفة ، من أجل المساهمة فى توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم ، وإغناء دائرة النظر الفلسفى فى الفكر العربى المغاربى .

إن الخطاب الفلسفى المذكور لا يعد صدى للفلسفة الجامعية ، وبعض الذين ساهموا فى تأسيسه وتطويره لا ينتمون إلى أقسام فلسفية بالجامعات المغاربية (٤) ، لكنهم جميعاً يتوفرون على عدة فلسفية رفيعة ، تبرز فى المرجعية التى تؤطر نصوصهم ، كما تبرز فى قدرتهم على صياغة الإشكاليات النظرية التى تنتمى إلى دائرة التقاليد الفلسفية كما رسمها ومازال يرسمها تاريخ الفلسفة .

إن الوقوف على أعمال هؤلاء الأعلام لا يعنى أبداً أنهم وحدهم يمثلون الفلسفة فى المغرب العربى ، فبجوارهم وفى مختلف الأقطار المغاربية ، نشأت ومازالت تنشأ نصوص فلسفية مغاربية سيكون لها شأن مهم فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى (٥) . ونحن هنا نقف عند أعمال هؤلاء بالذات ، لكونها تعبر عن إشكالات متقاربة ، وتخوض فى موضوعات تكاد تكون واحدة ، وقد تكون معبرة

فى الوقت نفسه عن وعى جيل من المشتغلين بالفكر الفلسفى فى بلـدان المغرب العربى .

أما الموضوعات التى تشكل مجال التأمل الفلسفى فى المغرب العربى فإنها لا تدخل فى إطار الموضوعات الفلسفية التقليدية ، إنها موضوعات وقضايا ترتبط بملابسات التاريخ الحى ، تاريخ الصراع المجتمعى ، والصراع السياسى والأيديولوچى فى أقطار المغرب العربى ، ضمن دائرة أوسع هى دائرة الوطن العربى الكبير (٦) . والملابسات التى نعنى هنا هى ملابسات حضارية سياسية ثقافية حصلت بفعل متغيرات التاريخ الأوربى فى علاقاته بالعالم الإسلامى ، فى نهاية القرن التاسع عشر ، وولدت ومازالت تولد نتائج ومضاعفات تتسم بالهيمنة والتبعية ، فى مجال الفكر ، وفى مجالات الوجود المجتمعى الأخرى، كما تتسم بمحاولات فى تجاوز هذه الهيمنة ، وتملك ما يسعف بوجود مبدع وفاعل فى بنية التاريخ .

إن ما يستقطب الاهتمام فى النصوص التى ذكرنا ، هو موضوع الهوية والتاريخ ، الهوية والتراث ، الهوية والحداثة .

ونحن لا نشك فى أن هذه الموضوعات تشكل تطويرا لإشكالات فكر عصر النهضة العربية ، وتشكل فى الوقت نفسه تجاوزاً لبيانات الحركات الوطنية التى كانت مطبوعة بالطابع النضالى المباشر فى مختلف أقطار المغرب العربى .

إن الأحاديث الفلسفية عن الهوية تعبر عن درجة من مستوى تطور الوعى العربى أمام وقائع تاريخية تتسم بالهيمنة الأجنبية وتوابعها . كما أن النصوص المتعلقة بالحداثة تتميز بتفكيرها فى كيفية تجاوز التأخر التاريخى السائد .

ومعنى هذا أن الدائرة التى تتناسل فيها الكتابة الفلسفية المغربية اليوم هى دائرة التاريخ والسياسة ، وهى دائرة تنسج نصوصها فى أفق جدلية فكرية موصولة بمقتضيات الحاضر العربى ، وموصولة بمتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة فى كونيتها .

وتتميز هذه الجدلية بمحاولتها تطوير وتجاوز الخطاب النهضوى (٧) وذلك باستيعاب دروس تاريخ الفلسفة ، ودروس التاريخ . وسنحاول من خلال تحليلنا لبعض مفاهيمها ، الوقوف على حدود مساهمتها فى تطوير إشكالات الفكر العربى .

(٢)

داخل التفكير فى الهوية تبلورت مواقف من التراث ، كما تبلور مشروع نقد العقل ، ونقد التراث .

ولابد من التوضيح هنا بأن مفهوم النقد فى مصنفات أركون والجابرى ، يحيل إلى مفهوم نعتقد أنه من ثوابث الممارسة الفلسفية ، وهو مفهوم ما يفتأ يتأسس فى أكثر من سياق من سياقات تاريخ الفلسفة ، هنا وهناك .. إنه يحيل بالذات إلى فلسفة النهضة ، وفلسفة الأنوار ، كما يحيل إلى الماركسية ، وفلسفات الإختلاف المعاصرة .

ولا تعنى الإحالة إلى الفلسفات التى ذكرنا ، وجود تماثل كلى بين المفهوم داخل بعض الفلسفات ، والمفهوم فى سياق «نقد العقل العربى» ، «ونقد العقل الإسلامى» .. ففى نصوص الجابرى وأركون يمكن أن نتبين الدلالة الفكرية المركبة لمفهوم النقد ، الدلالة التى تحيل من جهة إلى أكثر من مرجعية من المرجعات المؤطرة للمفهوم ، كما تحيل من جهة ثانية ، إلى المعطيات النظرية الجديدة المتولدة عن هذا الاستعمال .

لقد وظف المفهوم فى مجال الكتابة العربية المغاربية ، فى بناء أطروحات حول الموقف من التراث ، أى داخل التفكير فى الإشكال التاريخى الحضارى العربى ، المتعلق بالحداثة وسبل بلوغها فى الوطن العربى .

ومن المؤكد أن جهداً فكرياً مهما ، قد بذل فى المصنفات التى أنجزها كل من الجابرى وأركون فى هذا الباب ، ونحن هنا لا نريد تقديم هذا الجهد بصورة

تحليلية (٨) ، قدر ما نريد التفكير فى بعض عواقة النظرية ، وذلك من خلال تفكيرنا فى الدور الذى مارسه الهاجس السياسى على عملية النقد والانتقاد .

وقبل ذلك ، لابد من الإشارة إلى الأهمية الكبرى التى تكتسيها أعمال الجابرى فى باب نقد التراث ، فمن المؤكد أنها مؤلفات تساهم فى صياغة مواقف من الماضى ، فى ضوء ما تعتقد أنه مطلوب فى الحاضر، إنها مؤلفات تصوغ حدودها فى دائرة من المسلمات السياسية التاريخية . وهى تعى أبعاد الوعى الذى تنتجه فى سياق وعيها . بمتطلبات اللحظة التاريخية فى الوطن العربى .

أما أبحاث محمد أركون ، فإنها تجادل فى قضايا نقد التراث من منظور مقارن ، منظور يعتنى بدائرة الفكر الإسلامى ، ولا يقتصر عليه ، بل إنه غالباً ما ينحو نحواً مقارناً ، فينتقل فى أحاديثه من الإسلام إلى المسيحية واليهودية ، ويبحث فى أوليات المقدس فى التاريخ ، موضحاً علاقة الوحى بالزمان .

إن هذا لا ينفى طابع التاريخية ، والوعى التاريخى على ما كتبه ويكتبه أركون ، لكنه يبرز وجهاً أخر لأعماله ، يتسم باتساع غائية بحثه عند مقارنتها بغائية النقد فى أعمال الجابرى .

ولا خلاف فى وجود كثير من التكامل بين أعمال هذين المفكرين ، وهو أمر اثبتناه فى محاولة سابقة ، عندما عقدنا مقارنة بين «تكوين العقل العربى» و«نقد العقل العربى» (٩) ، لكننا نعتقد فى الوقت نفسه ، وخاصة بعد صدور الجزأين الثانى والثالث من أطروحة «نقد العقل العربى» ، بوجود اختلافات بارزة بين هذين المفكرين .

ونحن نعتبر أن السبب الرئيسى الذى يوجه الاختلاف بينهما ، يتجلى فى الأهمية التى يمنحها كل منهما للهاجس السياسى ، أثناء البحث والتحليل واستخلاص النتائج ...

ونستطيع أن نقول اعتماداً على معاينة متواصلة لنصوص الجابرى ، إنه يعطى أهمية كبرى للهاجس السياسى فى أبحاثه ، فهو يسعى فى مختلف محاولاته لإغلاق خطابه ، كما يحاول الانخراط فى كل القضايا التى تثار بصورة متلاحقة فى المجال السياسى والثقافى فى المغرب ، وفى الوطن العربى .

أما محمد أركون فإنه يقلل من أهمية الاعتبار السياسى الظرفي ، ويحكم آليات التحليل الموضوعى ، ويذهب بعيداً فى مجال التمرس بالتأمل ، دون رهان على ملابسات الظرفية التاريخية فى آنيتها القصيرة ، والمتلاحقة .

تبدو هذه المسألة (مسألة الاختلاف) واضحة فى أكثر من جانب ، فى كتابات كل منهما . وسنجتزىء من أعمالهما معطيات وعناصر ، للتمثيل على ما نحن بصدد إثباته والبرهنة عليه .

فى المستوى المنهجى نلاحظ فى كتابات أركون حرصاً على التجديد المنهجى ، وعلى كتابة مقالات ذات طابع منهجى صرف ، أكثر مما نلاحظ وقوفه على نتائج وخلاصات نهائية ، نحن نستثنى هنا أطروحته حول مسكويه ، ونعتقد أن مجموع ما كتبه فى مجال السياسة فى الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط يتضمن كثيراً من النتائج الأولية والمفتوحة .

قد يقول بعض الباحثين ، إن مقالات محمد أركون تتضمن فى الأغلب الأعم مشاريع فى البحث والعمل ، إنها خطاطات أولية أكثر منها أبحاث منتهية ، إلا أننا نرى عكس ذلك تماما ، وفى هذه النقطة بالذات ، فمشاريع أبحاثه تؤشر على أفق للبحث غير مطروق ، وهى تساهم فى إنجاز عمليات مسح ، وعمليات مقاربة لجبهات غامضة فى قارة الفكر الإسلامى ، ثم إن جهوده المنهجية تساهم فى تأسيس مقالة قوية فى المنهج ، وهو أمر يفيد فى باب التأصيل المنهجى ،

والمراجعة الإبستمولوجية – وهذه كلها آفاق تفتحها دراساته المتمرسة بأساليب البحث العلمى ، وقد تبينا فائدة هذه المسألة فى المصنفات التى جمعها أخيراً (١٠) وأبرزت جهوده العميقة فى باب قراءة التراث الإسلامى ، ومحاولة تفكيك أصوله ، بالنقد والتحليل .

أما الأستاذ محمد عابد الجابرى ، فإنه رغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية ، يكتفى بما يسعفه ببلورة الرؤية ، وإنجاز الخلاصات التى توجهها محاورته المتواصلة للقضايا السياسية والتاريخية ، وهو يعى هذا الفرق بينه وبين أركون ، فيقول «بإمكان القارئ أن يلمس الفرق بين اختيارى الإستراتيجى ، واختيار الزميل أركون ، إذ هو مثلا عمد إلى استخراج المفهوم الإستراتيجى فى تحليلاتى (..) فنحن جميعاً نشتغل فى موضوع ، هو الثقافة العربية الإسلامية ، ولكن لا من زاوية واحدة ، بل لكل منا الزاوية التى ينظر منها » (١١) .

نأخذ مثالاً يوضح التقابل بصورة جلية بين الباحثين ، ويوضح حدود النقد فى أعمالهما . وهو الموقف الذى ضمنه الأستاذ الجابرى خلاصة الجزء الثانى من مشروع «نقد العمل العربى» يتعلق الأمر بالمنزع التوفيقى المعلن فى الجزء الثانى من مصنف «نقد العقل العربى»»حيث يقول الباحث : «لاسبيل إلى التجديد والتحديث ، ونحن هنا لا نتحدث عن العقل العربى ، إلا من داخل التراث نفسه ، وبوسائله الخاصة ، وإمكاناته الذاتية (١٢) هذا الموقف نموذج واضح لتغليب آلية السياسى على الفلسفى فى الإنتاج الفلسفى المغاربى .

أما محمد أركون فإنه يبرز استحالة الاستفادة من الرشدية كنموذج تراثى وذلك لأن ابن رشد يعد نموذجاً لمعقولية وسطوية ، مشروطة بنظام الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط ، وهو ينص بالحرف على أنه «لم يعد ممكنا» استخدامه اليوم ، من أجل حل المشاكل والتحديات التى تواجهنا ، فعقلانيته لم

تعد عقلانيتنا ، هذا على الرغم من أنه كـان يمثل العقلانـية والحداثة فى زمنه ، وبالنسبة لعصره » (١٣) .

إن كتابة محمد أركون لا تخفى انخراطها الكلى فى معترك اللحظة العربية الراهنة ، إلا أنها تقلل من التحزب الظرفى ، لمصلحة تحزب إستراتيجى يقيم تمييزاً قاطعاً بين بنية النظر الإسلامى فى العصر الوسيط وأسئلة الحداثة الجديدة ، التى تفترض انقطاعاً بين نظام الفكر اللاهوتى ، ونظام الفكر المعاصر ، ثم أنه فى أغلبية أبحاثه يقف على عتبة السؤال المتواصل من أجل محاصرة متواصلة للتراث ، وفى سبيل تقليص هيمنة نظامه الفكرى المستمر فى دائرة الثقافة العربية المعاصرة ، وفى هذا السياق يقول : « سوف أكتفى بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات ، وبالتالى التفكير والمناقشة النقدية ، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة » (١٤) .

ومن حق الأستاذ الجابرى أن يؤكد هذا الأمر ، ويقول أنا لست بصدد بناء نسق فلسفى وتأملى ، مثالى وطوباوى ، ولست بصدد بناء رؤية راديكالية متماسكة ومتناسقة ،حتى وإن كانت غريبة عن الواقع ، وهو يقول حرفياً فى جملة موحية فى سياق قوله السابق « ما أسهل الهروب إلى الأمام » (١٥) ، ونحن نعرف أن أفكاره تجد كثيراً من التجاوب مع بعض المعطيات السياسية السائدة فى الوطن العربى ، إلا أننا نرى أن العلاقة بين الفلسفى والسياسى لا يمكن أن يطغى فيها الهاجس السياسى على ممكنات التأمل الفلسفى ، فاليوتبيات والأفكار الراديكالية منتوجات تنتمى إلى دائرة الفلسفات الخلاقة ، الفلسفات التى لا تخضع للإكراهات السياسية الظرفية ، قدر ما تحاول بلورة آفاق مفتوحة للنظر ، وهو أمر يساهم فى صياغة الممكنات التاريخية والنظرية لمعضلات السياسة والتاريخ والفكر ، أما تغليب السياسى فى غليانه الواقعى فى مجال التفكير الفلسفى وبناء

النظر انطلاقاً منه ، فإنه يولد الفلسفات التبريرية ، وفلسفات الوفاق السكوني ، كمـا يـولـد العقـائد ، والعقائد مهما اختلفت سقفها القطعي ، المناهض لكل فكر مفتوح .

وفي موضوع الهوية والحداثة نقف أيضا على معطيات مماثلة للموقف السابق ، عقيدة فلسفية ، مقابل منزع ريبي متوتر ، في كتابة العروبي منذ «العرب والفكر التاريخي» ، إلى نص أوراق (١٦) ، حماسة الدعوة الملتزمة برؤية فكرية محددة ، ولا جدال في غنى وثراء تفكير العروي «التفكير الذي يتسم بالإتزان والرقة والمتانة (١٧) » ، على حد تعبير هشام جعيط ، فقد كان من الأوائل الذين بلوروا تقاليد جدية في التأمل الفلسفي والعقائدي ، في الكتابة العربية المعاصرة ، أما هشام جعيط ومنذ إصداره لمؤلفه «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» سنة ١٩٧٤ إلى مؤلفه الثاني التركيبي « أوربا والإسلام» ١٩٧٨ ، فإنه يقدم جهداً فلسفياً متميزاً بنبرته المتوترة ، ويعبر عن درجة عالية من شقاء الوعي العربي .

ففي كثير من نصوص هشام جعيط ، نعثر على توافق كلي بينه وبين العروي وبينه وبين الجابري ، وبينه وبين أركون إلا أنه رغم كل الإلتقاءات التي يمكن تبينها بينه وبين زمرة المفكرين الآخرين ، يظل نسيجاً متفرداً ، تظل نصوصه مشحونة بكثير من التوتر والتردد .

لنستمع إلى بعض أقواله في موضوع الهوية والحداثة : « وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام ، والولاء للماضي من جهة ، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى فإننا نحصره في جدلية البؤس ، إذ ما قيمة مجتمع حركي يكون فاقداً لروحه ؟ لكن أيضاً ما قيمة استمرارية شخصية معينة في المصير التاريخي (١٨) ويقول في سياق آخر : «وما لم يتمكن المسلمون من ملاحظته – خلافاً لباقي شعوب العالم – هو أن أوربا

لم تتخل فى الواقع عن روحانيتها ، لكنها أزاحتها ، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة فى الفكر ، لقد تركت أوربا دينها وكل دين ، ولكنها لم تنغمس فى البطالة والجنون بل أعادت بناء وتطوير العلم كصلاة جديدة بكثير من الزهد وإنكار الذات» (١٩) .

إن التوتر ، الريبية ، السلب ، هى الملامح البارزة فى نصوص جعيط ، إنها نصوص تترك مسافة بينها وبين متطلبات السياسى ، وهى تستوعب الأفق السياسى فى إطار أفق الفكر المفتوح ، لا الفكر المتجه صوب بناء العقائد .

أما تاريخانية العروى فإنها رغم إقرار صاحبها بنفوره من الفلسفة فإنه فى نظرنا ، ينسج خطابه فى دائرة الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة ، الليبرالية والماركسية ثم إن تصوره لوظيفة الفلسفة يقف عند التصورات التى بلورتها الماركسية التاريخانية ولا يتعداها ، ومن هنا دفاعه المستميت عن دعوته المتمثلة فى ضرورة تمثل مكتسبات المعاصر الغربية ، فى الفكر والعمل ، من أجل أن نتمكن من المساهمة فى إغناء إحضاره الإنسانية .

إننا نفسر الاختلاف بين العروى وجعيط فى روح النصوص التى ينتجها كل منهما ، إن جعيط فى نظرنا يقلل من أهمية المحدد السياسى فى وقت تأملاته فهو يمتلك القدرة وربما أكثر من الآخرين على الشطح الفلسفى السالب .

أما عبد الله العروى فإن أهميته تأتى من البعد الراديكالى الذى يروى بلوغه ، بدفاعه عن ضرورة التعلم من درس الحداثة الغربية ، إنه لا يهادن ، وهو يدعو فى نصوصه إلى التخلص من أوزار الماضى العقائدية والفكرية ، لمصلحة حضارة يعتقد بكونيتها المستقبلية بناء على حسابات ومؤشرات واقعية (٢٠) .

(٣)

يتضح من سياق الاستدلال السابق ، أننا نتجه نحو إبراز دور العامل السياسى فى تقليص نفوذ الفكر الفلسفى داخل مجال الفكر العربى ، ذلك أن اعتماد الموجهات السياسية فى النظر الفلسفى يساهم فى تضييق مجال التأمل،

ويدفع إلى البحث عن الصيغ النظرية التوفيقية والتبريرية ، والصيغ النظرية الجاهزة لإيجاد حلول آنية ، للأسئلة التى تطفو فوق سطح الواقع .

إن هذه الطريقة فى النظر تتخلى عن مهمة الفلسفة ، وهى المهمة التى لا نتصور أبدا إمكان اكتفائها بالنظر المبرر ، قدر ما ننظر إليها كمحاولة عقلية مفتوحة فى الخلق النظرى المتدرج فى طلب التاريخ ، فالفلسفة فى نظرنا عبارة عن جهد فكرى منفتح على مختلف فاعليات العقلية للإنسان فى التاريخ ، لا تحده ضوابط الممارسة السياسية ، ولا تكبحه الرهانات السياسية الظرفية عن حفر مجاريه النظرية .

ونحن نعتقد أنه كلما قلص المفكر هواجسه السياسية كلما تمكن من إنتاج تأملات فلسفية قلقة ، راديكالية ، وربما طوباوية ، وكلما غلب العامل السياسى فى الفهم والتأمل والتنظير ، قلص من دائرة فلسفية نصوصه ، لمصلحة صياغة كتابة ذات أطروحات فى الإصلاح العقائدى ، وإن هذا العامل يقف وراء الاختلافات الموجودة بين المفكرين الذين أشرنا إلى أعمالهم .

صحيح أن تغليب الهاجس السياسى فى الفكر والتفكير الفلسفى ، يعد واحداً من نتائج الفكر الماركسى فى الفكر المعاصر ، إلا أن نتائج العقيدة الماركسية فى الممارسة السياسية ، وفى مجال الفكر الفلسفى ، فى الدول التى سارت على النهج الاشتراكى ، يدفعنا إلى إعادة التفكير فى طبيعة علاقة السياسى بالفلسفى ، وعلاقة الإيديولوجى بالفلسفى ، وذلك لتعميق النظر فى هذه القضايا لمصلحة تطوير تاريخ الفلسفة .

وقد لا نختلف فى مسألة وجود صلات من الارتباط بين الفلسفى والسياسى ، إلا أن الأمر الذى ننظر إليه ببعض الاحتياط ، هو إخضاع الفلسفة لما أسماه فرانسوا شاتليه «الصواب السياسى» (٢١) ، ذلك أن هذا الإخضاع يؤدى إلى نوع من الخطاب الفلسفى التبريرى ، وهو أمر يقلص من مساحة المغامرة النظرية فتنشأ بلاغة نفعية ، ويعلن الوفاق الفكرى .

لا نريد أن يفهم مما نحن بصدد إثباته ، أننا نريد عزل الفلسفة عن السياسة ، فالالتباس الحاصل فى الدرس السقراطى بين الفلسفة والسياسة ، والالتباس الذى حصل فى الفكر الماركسى بين الفلسفة والسياسة ، كلها معطيات تجعلنا نعرف صعوبة العزل إن لم نقل استحالته ، لكننا نرى فى مراجعة نوعية العلاقة القائمة بينهما ، ومراجعة درجة التداخل والتمايز بينهما ، مسائل تتيح لنا تطوير مساحة الفلسفى فى مجال النظر العربى المعاصر ، وتقربنا من التأصيل والابتكار ، وتبعد عنا الاستكانة إلى حلول الماضى ، أو حلول النماذج الجاهزة ، أو حلول التوفيقية السهلة ، أو التوفيقية المناورة (ونحن هنا نستعمل كلمة مناورة بمعناها الإيجابى) ، وهى أمور تعنى التوقف عن التفكير ، وفى أبسط الأحوال تؤدى إلى شحوب الفكر الفلسفى .

ولا شك فى أن محدودية ما أنتجه الفكر الفلسفى العربى فى موضوع الهوية ، وفى موضوع الحداثة ، وكذلك نزوعه فى كل حين إلى المراوحة عند التفكير فى مفهومى الاستمرارية والانقطاع فى التاريخ «نموذج الكتابة الفلسفية المغاربية» يعبر بجلاء كبير على قوة حضور الهاجس السياسى (٢٢) في مستوى النظر ، إضافة إلى قيود التاريخ العقائدية المبطنة والظاهرة .

وبناء على ما سبق نحن نعتقد أن إعطاء الاعتبار للقيم الريبية ، وقيم النفى والسلب ، وقيم التأصيل ، يقربنا من دائرة الكتابة الفلسفية ، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية ، أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر ، كما تبعد عنا تحويل الفلسفة إلى مجرد أداة للتبرير ، أداة لصناعة الأيديولوجيات المساهمة فى ترتيب أوراق الصراع التاريخى ، فهل نستطيع القول إن غياب الوعى الفلسفى الجذرى من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتى وحده ، قدر ما تسببه أيضاً قوة ضغط الهاجس السياسى على عملية الفكر والتفكير ؟

الهوامش :

* - سنهتم فى هذه المحاولة بالكتابة الفلسفية فى أقطار المغرب العربى خارج إطار الإشكال مشرق - مغرب ، الذى برز فى ساحة الفكر العربى فى السنوات الأخيرة ، إن الإطار الموجه لهذا يتعلق بمحاولة التفكير فى عوائق الكتابة الفلسفية العربية ، من خلال عينة تنتمى إلى مجال الفكر الفلسفى المغاربى .

١ - نحن نستثنى هنا شخصانية محمد عزيز الحبابى ، ونشير إلى معاصرتها لمرحلة معينة من تاريخ الفكر الفلسفى العربى التى سادت فيها نزعة الانتماء لبعض تيارات الفلسفة الغربية فى الفكر العربى .

٢ - راجع محاولتنا المتعلقة بمتابعة الكتب الفلسفية الصادرة فى المغرب سنة ١٩٣٦ فى مجلة الفكر العربى المعاصر ، ص ١١١ العدد ٤٣ سنة ١٩٨٧ .

٣ - انظر توشيحات حول هذه المسألة فى مقدمة بحثنا «فى بدايات الفلسفة العربية المعاصرة» ضمن هذا الكتاب .

٤ - نقصد هنا كلا من الأستاذ عبد الله العروى ، والأستاذ هشام جعيط ، وهما معاً متخصصان أكاديمياً فى مجال التاريخ .

٥ - لا يدخل هذا البحث فى حسابه مسألة إنجاز مسح عام لكل الخطابات التى تندرج عادة فى دائرة الكتابة الفلسفية المغاربية ، وهو يكتفى بالوقوف على نماذج محددة للتفكير موضوع أشمل ، هو علاقة الفلسفى بالسياسى فى الفكر العربى المعاصر .

٦ - راجع مقدمة دراستنا : «درس العروى» فى المشروع الإيديولوجى التاريخانى فى كتابنا : «التأويل والمفارقة» نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى ص ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - المركز الثقافى العربى بيروت ١٩٨٧ .

تتضح هذه المسألة فى نقد العروى للأيديولوجية العربية المعاصرة ، كما تتضح فى

مقدمة الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للأستاذ الجابرى ، وكذلك فى مقدمة كتاب جعيط «الشخصية والمصير العربى الإسلامى» أما محمد أركون فإنه يثير فى مختلف أبحاثه مسألة ضرورة تجديد الفكر العربى ، عن طريق صياغة المسكوت عنه واللامفكر فيه داخل هذا الفكر .

٨ - أنظر تقديمنا التحليلى لكتاب أركون «نقد العقل الاسلامى» فى مجلة الفكر العربى المعاصر ص ١١٤ - ١١٩ ع ٣٧ سنة ١٩٨٦ ، وكذلك مراجعتنا للجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربى» للأستاذ الجابرى فى الملحق الثقافى لجريدة الاتحاد الاشتراكى العدد ٦٦ المؤرخ بـ ٢٤ فبراير ١٩٨٥ .

٩ - مشروع النقد فى قراءة التراث ، حول التكامل فى أعمال الجابرى وأركون ، ضمن هذا الكتاب .

١٠ - نشير هنا إلى كتابيه :

- Pour une dit critique de la rauison iolounique, maison-meuve et larose, paris 1984 .

- Lecture du corau , maisonmeuve ev larose , pasis 1982 .

١١ - نقلاً عن مجلة «الوحدة» ص ١٦٤ ع ٢٦ / ٢٧ سنة ١٩٨٦ .

١٢ - «بنية العقل العربى» ص ٥٦٨ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

١٣ - الإسلام والحداثة ، ص ٢١ مجلة مواقف ع ٥٩ - ٦٠ سنة ١٩٨٩ .

١٤ - Pour mue aritique de la raism islawipue . page 33 .

١٥ - «بنية العقل العربى» ص ٦٥٨ (مرجع مذكور)

١٦ - أوراق - سيرة إدريس الذهنية ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ١٩٨٩ .

١٧ - «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربى» ص ٧ بيروت .

- Leunope eb L´tslaw - page lal - seuil pauis 1978 .- ١٩

٢٠ – يقول العروى : «قد يتقدم المجتمع العربى بصورة ما ، قد يحرز بعض الانتصارات حتى ولو استرسل فى طريقه الحالى ، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهريا مدفوعاً مرغماً ، وأعينه محدقة فى «الأمل» المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً ، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة ، فى ظل نكسات متوقعات » من مقدمة الطبعة الثالثة للكتاب العربى والكفر التاريخى ص ٢١ .

٢١ – الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ، ضمن مصنف تساؤلات الفكر المعاصر ، لمجموعة من المفكرين ، ترجمة محمد سبيلا ص ١١ دار الأمان – الرباط ١٩٨٧ .

٢٢ – فى هذه المحاولة رادفنا مصطلح «الهاجس السياسى» بالعامل السياسى والوجه السياسى ، والسياسات الظرفية وذلك لتميزه عن الفكر السياسى والفلسفة السياسية .

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

ابن خلدون : سمى المركز على اسم المفكر العربى الكبير عبدالرحمن ابن خلدون ولد فى أول رمضان سنة ٧٢٢هجرية الموافق ٢٣مايو ١٣٣٢ ميلادية. وهو المؤسس الحقيقى للعلوم الاجتماعية العربية، فقد خدم فى عدد من البلدان العربية (تونس والمغرب والأندلس ومصر والحجاز والشام) مما أتاح لهذا المفكر النابغة أن يجمع بين النظرية والتطبيق على نحو خلاق غير مسبوق، وتجلى ذلك فى كتابه الشهير «المقدمة» الذى يعتبر أهم مؤلف إجتماعى عن المجتمع والدولة فى العصور الوسطى الإسلامية .

دار سعاد الصباح

للنشر والتوزيع

هى مؤسسة ثقافية عربية مسجلة بدولة الكويت وجمهورية مصر العربية وتهدف إلى نشر ما هو جدير بالنشر من روائع التراث العربى والثقافة العربية المعاصرة والتجارب الابداعية للشباب العربى من المحيط إلى الخليج وكذا ترجمة ونشر روائع الثقافات الأخرى حتى تكون فى متناول أبناء الأمة .. فهذه الدار هى حلقة وصل بين التراث والمعاصرة وبين كبار المبدعين وشبابهم وهى نافذة للعرب على العالم ونافذة للعالم على الأمة العربية وتلتزم الدار فيما تنشره بمعايير تضعها هيئة مستقلة من كبار المفكرين العرب فى مجالات الابداع المختلفة .

طبع بمطابع دار الهلال

فى الفلسفة العربية المعاصرة

هذا الكتاب هو الكتاب المناسب فى الوقت المناسب تماما . فيه كل مايحتاجه الإنسان العـربى الآن .

دعوة صريحة وواضحة للتفكير .

نقد للتراث .

دفاع عن قيم معاصرة .

إضفاء النسبية على مبتكرات تاريخ الفلسفة .

يعطي الاعتبار الأول للعقل باعتباره القادر على مواصلة طرح الأسئلة التي تحفز على النظر وتدعو للتفكير .

غير ان الكتاب فى النهاية لايدعى أنه يمتلك شجاعة الاعلان عن العثور على إجابات، ولكنه فقط لديه شجاعة إبداء الرأى ومحاولة ترسيخ قواعد الحوار العقلانى.

الحوار العقلانى !!

هل توجد قيمة أخرى تحتاجها أمة العرب أكثر من هذه القدرة على الحوار.

الحوار الغائب ؟

متى نجعله الحوار الحاضر ؟!

ذلك هو السؤال .

